ESCRITOS DE JUVENTUD

G.W.F. Hegel

La vida de Hegel se reparte simétricamente entre los siglos XVIII y XIX (1770-1831). Al XIX pertenece la obra especulativa que le ha hecho famoso; al XVIII corresponden estos fascinantes escritos y apuntes de juventud, inéditos hasta hace pocos años. En ellos se resume y culmina toda la tradición emancipadora, sobre todo en cuanto que apuntaba ya al psicoanálisis, la crítica de la economía política, de la religión y de las instituciones. El proyecto de una humanidad feliz y libre se halla desplegado en ellos con toda la fuerza revolucionaria que sacudía a la juventud burguesa de su época. Estos escritos tempranos obligan, además, a replantear la interpretación acuñada sobre el Idealismo absoluto del Hegel especulativo, pues conservan y muestran toda la inquietud histórica que después acabó refugiándose en las formulaciones especulativas. Pero también confrontan a la burguesía ante el espejo de su juventud ilusionada y generosa, acercándola a una anagnórisis, a un reconocimiento de su historia verdadera, de sus intenciones ocultas. Tal vez sea éste el principal valor actual de estos «Escritos de juventud» de Hegel. La presente edición, introducción y notas se encuentran a cargo de José María Ripalda.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Escritos de juventud

ePub r1.0
Titivillus 30.12.16

Título original: *Hegels Jugendschriften*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1907
Traducción: Zoltan Szankay & José María Ripalda
Edición, introducción y notas: Jose M. Ripalda

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



NOTA EDITOR DIGITAL

En el original en papel de la presente edición existen dos tipos de notas.

—Asteriscos: Notas de Hegel, pero también pasajes que él ha tachado en el texto. Se ha sustituido por numeración correlativa entre paréntesis para todo el texto.

—Numéricas: Notas del editor, correlativas para cada capítulo como en el original y situadas entre corchetes.

AGRADECIMIENTOS

Al Hegel-Archiv *(Ruhr-Universität, Bochum. Alemania Federal), donde el traductor, Zoltan Szankay, preparó en varias estancias de trabajo la parte principal de esta edición. El bibliotecario del Hegel-Archiv, doctor Helmut Schneider, ha seguido asesorándonos con valiosas informaciones.*

A la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, *Berlín (Sección de manuscritos), sobre cuyas fotocopias trabajó el traductor en el Hegel-Archiv (especialmente:* Hegel-Nachlaß, *tomo 11, hojas 21-24, 29-46, 73-161).*

En la última fase de preparación la señora Eva Ziesche (Staatsbibliothek) ha suministrado, además de diversas informaciones, una fotocopia del manuscrito del Hegel-Nachlaß *(tomo 11, hoja 28 verso: «Die schönen, ihrer Natur nach…», Schüler 78), acompañada de la transcripción correspondiente por Werner E. Hamacher. Esta transcripción ha sido realizada para* G. W. F. Hegel, Der Geist des Christentums. *Schriften 1796-1800. Mit bislang unveröffentlichen Texten. Hrsg. und eingeleitet von Werner E. Hamacher. Berlín. Ullstein, 1978 (= Ullstein Buch 3360). Eva Ziesche y Werner Hamacher han realizado además para nuestra edición la primera transcripción del fragmento del* Hegel-Nachlaß *(tomo 11 hojas 18 verso b - 20 verso b: «Zu Abrahams Zeiten Städte…», Schüler 70), que han puesto amablemente a mi disposición, junto con las fotocopias correspondientes de los manuscritos. Mi cordial agradecimiento a Eva Ziesche y Werner E. Hamacher.*

J. M. R.

INTRODUCCIÓN

por
José María Ripalda

I

«ESCRITOS de juventud» es un título susceptible de varias extensiones. Para Lukács, por ejemplo, el período juvenil de Hegel se cierra en 1807, año de la *Fenomenología del Espíritu*. Esta obra resume, en efecto, toda la larga y laboriosa odisea de treinta y seis años; pero no en forma de novela o de memorias, como Goethe en el *Wilhelm Meister* o en *Poesía* y *verdad*, sino como el gran drama del Concepto en el que se esfuma la misma aventura personal. Tras esta obra comienza el intento siempre repetido y nunca acabado de dar cuerpo al «Sistema», y la misma vida del filósofo experimenta entonces decisivos cambios históricos y personales: a punto de acabar la *Fenomenología* Hegel ve cabalgar a Napoleón por las calles de Jena —fin del Viejo Régimen—, una alusión en el prólogo le enajena definitivamente la última de sus grandes amistades de juventud —Schelling—, y una nueva e influyente amistad —Niethammer— le pone en la vía ascendente que le llevará a Berlín.

Todos estos rasgos son importantes a la hora de establecer una periodización en la vida de Hegel. Y sin embargo el lenguaje y la temática definitivos de Hegel se han perfilado ya antes, al filo del cambio de siglo. En el invierno 1800-1801, poco antes de partir para Jena, una carta a Schelling dice esotéricamente: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así, tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.»

En 1800 Hegel considera, pues, que ha dejado atrás su etapa juvenil. Desde este punto de vista, que corresponde a la distinción entre el Hegel preespeculativo y el especulativo (análogamente al Kant precrítico y crítico), su vida (1770-1831) se reparte simétricamente entre dos siglos. Al siglo XVIII, ilustrado y sturmdrangesco, pertenecen sus «escritos de juventud». Al XIX la obra especulativa. Sólo ésta, editada en su mayor parte en vida de Hegel o inmediatamente después, atrajo la atención de sus contemporáneos a izquierda y derecha. Pero la filosofía de Hegel no sólo fue llevada en seguida hasta el absurdo por sus más fieles seguidores, la llamada «Derecha Hegeliana» (o, más correctamente, «Viejos

Hegelianos»); es que, sobre todo, la segunda mitad del siglo era incompatible con una filosofía que ni siquiera precisó de enterradores tan unánimes en su diversidad como Schelling, Feuerbach y Marx. En las postrimerías del siglo XIX Hegel había dejado de ser «contemporáneo», para representar, en el mejor de los casos, lo más esotérico y olvidado de una época clásica irrepetible.

Así que el profesor de Berlín, Dilthey, se aplica entonces a estudiar el Hegel dieciochesco, con objeto de reencontrar en él la entelequia que guió esa especulación inasequible de puro formidable y desmesurada; en tal trasfondo oculto se trata de ver condensada como en un microcosmos la idiosincrasia de la edad áurea teutónica. La filosofía celebraba entonces en las universidades alemanas la explotación científica de universos del Espíritu, que testimoniaban a la vez la eficacia y la hondura del nuevo teutonismo. El Antiguo Oriente y la Iglesia primitiva, Grecia, Roma eran conquistados al pasado por la ciencia alemana; las columnas dorias de Schinkel vestían los edificios de Berlín, y sus museos recibían las maravillas arcaicas del Próximo Oriente. También el joven Hegel servirá a la adquisición de una identidad *elitaria*, a la creación de una imagen de sí mismo adecuada al nuevo Imperio, a su justificación y su grandeza. El joven Hegel significa la reconquista de la profundidad perdida del propio pasado.

En 1905 Dilthey escribe un libro sobre Hegel como no se había visto otro igual: *La historia del joven Hegel*[1]. La maciza figura ridículo-imponente que éste había sido para la segunda mitad del siglo XIX se quiebra repentinamente en dos caras, dos Hegel: el del siglo XVIII, apasionado, sensible, rebelde, genuinamente teutón, y el del siglo XIX, domesticado, cerebral, incapaz de aguantar la tensión gloriosa de su juventud ante la restauración prusiana. Nueva era esta línea divisoria y la acentuación del panteísmo estético del joven Hegel, presentado así al lado de Goethe y los otros grandes del clasicismo prerromántico alemán. Ciertamente, ya Karl Rosenkranz[2], discípulo directo de Hegel y su biógrafo insuperado, había insistido en el valor de la primera mitad de la vida de Hegel y devanado de ella, en cierto modo, el Hegel especulativo posterior. Pero en Rosenkranz no se encontraba esa tensión dramática que

Dilthey presentía y trataba de expresar a la vez científica y congenialmente. La ortodoxia del monumento venerable y coherente que era Hegel en manos de Rosenkranz se rompía ante el drama de una personalidad sensible y problemática, testigo de una gran fuerza espiritual histórica.

En 1907 Hermann Nohl, un discípulo de Dilthey, publica por primera vez los inéditos de Hegel en que se había basado *La historia del joven Hegel*[3]. No se trata de una edición crítica, sino simplemente de hacer accesible la riqueza de un mundo humano, perdido después en las formulaciones del desierto especulativo, pero en realidad patrimonio glorioso aún del teutonismo moderno. Desde este momento la primera mitad de la vida de Hegel cobra un valor tangible filológicamente y se impone por necesidad histórica; hasta ahora los presupuestos de su descubrimiento no han dejado de condicionar la interpretación del joven Hegel.

Pese a otras objeciones que se les pueda hacer, tanto Nohl y Dilthey como Rosenkranz tenían una cualidad que ha faltado a casi todos sus sucesores: conocían a la perfección no sólo los temas filosóficos, sino la fase histórica en que vivió Hegel y le situaban y comprendían en ella. Su intención era realizar una hermenéutica histórica del individuo Hegel, pues el filósofo, lejos de ser sin más «eterno», se hallaba vinculado por el individuo a los límites de una época. Lo que en cambio hizo escuela fue el procedimiento psicológico de auscultar la historia de Hegel, caro a Dilthey. Pocos han alcanzado su nivel de congenialidad interpretativa; pero, en cambio, su arbitrariedad reconstructiva y su subjetivismo han encontrado una plétora de seguidores. La teología casi se ha apoderado de la historia de Hegel como alma reflexiva y crítica, que quizá represente en esta óptica una especie de versión edulcorada de Feuerbach y un viso como de cierta alternativa a Marx[4]. Y, lo más inesperado tal vez, tampoco un Lukács ha sido excepción a la hora de enfrentarse con la juventud de Hegel. La arbitrariedad de sus interpretaciones psicológicas no cede en nada a la de Dilthey.

Se puede decir que lo único sólido que ha quedado del interés por el joven Hegel es la tradición interpretativa que empalma con el aspecto filológico de Rosenkranz y Dilthey. Johannes Hoffmeister[5] trató de

comprender al joven Hegel en el contexto del siglo XVIII, que le suministró su vocabulario y su tópica, publicando a la vez una serie de textos que Dilthey y Nohl habían desdeñado. El discípulo de Hoffmeister, Otto Poggeler, impulsa actualmente en el «Hegel-Archiv» (Ruhr-Universitat, Bochum) una tarea sistemática de explicación filológica de los textos del joven Hegel. Sólo a partir de esta base se pueden avanzar hoy nuevas hipótesis interpretativas y realizar un balance definitivo de lo que nos significa el joven Hegel en sí y para la interpretación del Hegel posterior.

Lo llamativo en Otto Pöggeler, un experto reconocido en el campo de la hermenéutica, es lo poco que tematiza expresamente el problema del principio interpretativo con que él aborda a Hegel. También una base filológica requiere de principios de interpretación para ser valorada. Más aún, sus principios son incluso los que hacen descubrir o explotar una base documental y no otra. Como Nohl dijo, precisamente en su introducción a los *Escritos teológicos del joven Hegel*, la «historia es renacimiento». Pero ni él ni Dilthey tuvieron suficientemente en cuenta —ni en realidad les importaba— que todo renacimiento se hace desde principios hermenéuticos distintos de la época renacida. Ahora bien, el resultado fue que Nohl eliminó de su edición los textos que consideró «no interesantes»: los textos anteriores a un determinado año por inmaduros —aunque en ellos se encontraba la clave del lenguaje de textos posteriores—, los textos políticos por no espirituales —aunque Hegel no concebía un espíritu apolítico—. Él fue así quien convirtió al joven Hegel en un autor teológico y quien dio un primer paso para desvincularle de su historia real y material. *Escritos teológicos* del joven Hegel, fue el título de su edición; y se esforzó porque todo en ella concordase con él. Dilthey y Nohl proyectaban inconscientemente la imagen que el 1900 tenía de sí, cuando calificaban a Hegel por vagos términos espirituales como «místico», «teutón», «panteísta». Y en concreto este último término, «panteísta», muy inadecuado para designar al joven Hegel, es uno de los que más confusión han creado sobre lo que podía ser la personalidad de un joven burgués, crítico y a la vez entusiasta, como aquel Hegel de quien salió «asombrosamente» el «otro» Hegel. De hecho Dilthey no pudo reconstruir, como había sido su plan, la unidad motora de la evolución de Hegel. Su

Historia del joven Hegel no llegó a cumplir su proyecto, y su único resultado, paradójico, fue la contraposición definitiva —y actualmente aún bastante aceptada— de un joven Hegel vital y libre con el enigmático, sabio y acomodado profesor berlinés. Este resultado ha llegado incluso a convertirse en paradigma interpretativo más allá de Hegel, como lo muestra por ejemplo la más breve, pero no menos rica, historia de la interpretación del joven Marx.

II

SI los presupuestos interpretativos han podido influir tan decisivamente en el trabajo editor de los escritos juveniles de Hegel, es, sin duda, debido a que este material se compone casi sin excepción de inéditos y es totalmente heterogéneo desde el punto de vista de las materias que lo componen, de los géneros literarios y de la intención, grado de elaboración y madurez personal de su autor. Cada editor se ha permitido, por tanto, su propia selección de textos y no sólo las traducciones han sido siempre parciales; tampoco en alemán hay aún una edición completa del Hegel dieciochesco ni la habrá en tiempo previsible[6].

El traductor de esta edición castellana, Zoltan Szankay, ha optado por seguir el paradigma clásico de la traducción inglesa por T. M. Knox[7]. Como en ésta los textos seleccionados son los fragmentos agrupados por Nohl bajo los títulos *La Positividad: de la religión cristiana* y *El Espíritu del Cristianismo* y *su destino* (1795-1800). Sin duda estos textos representan el esfuerzo más importante y sostenido del joven Hegel, a quien hacen asequible sin necesidad de complicar y encarecer la edición con fragmentos y apuntes desperdigados y en conjunto voluminosos. Esta solución presenta, con todo, graves inconvenientes. Por de pronto, una edición del estilo de la de Knox reproduce los criterios de Nohl; más aún, los acentúa tanto en la selección material de textos como en su justificación formal (a cargo en la edición Knox de su prologador, Richard Kroner).

En este punto Zoltan Szankay ha tenido en cuenta diversos textos de tipo político, literario, etc. que constituyen el contexto inmediato en que

deben ser leídos los escritos mayores, centrales. Además no ha seguido el uso y abuso dominante, en ediciones y estudios monográficos, de situar los textos «secundarios» en apéndice (lo que habría constituido una forma atenuada de seguir a Nohl). Para realizar esta tarea, difícil por el estado casi caótico incluso de las fuentes impresas, el traductor ha consultado en el «Hegel-Archiv» las fotocopias de los manuscritos originales. De ahí que su traducción haya recogido textos de Hegel que aún no han sido publicados en alemán. Estos casos se indican en el índice del volumen y se completan con referencias detalladas en el texto correspondiente a pie de página.

Pese a tales características positivas de esta traducción castellana, hay que decir claramente lo que ofrece y lo que no ofrece:

1) Por de pronto, al limitarse la edición del joven Hegel a los años de 1795 a 1800, quedan fuera los textos anteriores (1785-1795), entre ellos, sobre todo, un diario, varios ensayos, los fragmentos de Tubinga, un número apreciable de esbozos de Berna y *La Vida de Jesús*. Si el peso de estos textos anteriores no es grande a la hora de determinar la aportación original de Hegel, sí lo es en cambio a la de trazar su evolución y apreciar la sustancia epocal de su lenguaje y su tópica. Ciertamente este trabajo está aún tan por hacer, que no es una traducción castellana la que puede ayudar a que avance sustancialmente. En este sentido la limitación de nuestra edición obedece también a las limitaciones del estudio de Hegel en general y más especialmente en los países de lengua castellana.

Sólo hay que prevenir contra una equivocación que puede insinuarse espontáneamente en quien comienza a leer al joven Hegel «in medias res». El círculo de ideas tan rico y sugestivo que ahí se nos abre de golpe no es creación de una genialidad asombrosa: es por el contrario producto de una rica tradición ilustrada, mucho menos esquemática y más rica de lo que suelen creer los que entienden de filosofía especulativa (y creen que con eso basta para entenderla). También e inmediatamente es un producto del prerromanticismo alemán, el «Sturm und Drang», que no debe ser confundido con el romanticismo —al que Hegel se opuso siempre— ni contrapuesto a la Ilustración alemana, la «Aufklarung», con la que se halla en una simultánea relación de continuidad y discontinuidad. Es este ámbito

colectivo de ideas y actitudes el que realmente permite comprender al joven Hegel y, a través de él, al Hegel de las grandes obras sistemáticas, también en continuidad, a la vez que en ruptura, con sus años de juventud.

2) Dentro del lapso elegido, el traductor ha recogido textos de todos los tipos —entre ellos, como queda indicado, materiales estrictamente inéditos —, prescindiendo de las valoraciones que han venido implicando hasta ahora las ediciones del joven Hegel. Con buen criterio, el traductor ha incluido además algún texto de paternidad discutida, sobre todo el *Systemprogramm*.

Así mismo ha considerado conveniente, en vez de comenzar abruptamente por *La Positividad de la religión cristiana*, anteponerle una serie de fragmentos que reproducen en forma condensada y brillante la atmósfera intelectual de Hegel en 1795. Esto, junto con la correspondencia de Hegel y algunos fragmentos más que he añadido, hace que nuestra edición abarque un año más (desde finales de1794), dejando fuera sólo *La Vida de Jesús* (cfr. nota anterior).

Por desgracia el señor Szankay no pudo ultimar este trabajo y definir un plan de edición. A este respecto mi tarea de editor se ha limitado por de pronto a completar su antología hasta la totalidad de los títulos conservados. Entre estos textos que he añadido, algunos requieren especial mención. La correspondencia suele ser considerada como una fuente más biográfica que sistemática, y editada por consiguiente aparte. Pero hay un año, precisamente el 1795, en que la correspondencia de Hegel con Holderlin y Schelling trata en forma directa de las intenciones fundamentales del pensamiento de los tres. Es una auténtica clave para entender al joven Hegel —y, lo que es más importante, para entender el Idealismo alemán—, inaccesible hasta ahora para el público de lengua castellana. Los fragmentos de Hegel por los que comienza nuestra edición deben ser leídos directamente sobre el trasfondo de estas cartas.

Los extractos de lectura (1795-1796) que se nos han conservado de los años en Berna son casi desconocidos y sin embargo nada hay más orientador, pues ponen el «republicanismo» de Hegel en conexión directa con Forster, el gran republicano alemán que dirigió la revolución en

Maguncia (segundo extracto). El tercer extracto indica la dimensión revolucionaria con que Kant fue interpretado por Forster, Hegel y el círculo de amigos que aparece en su correspondencia; una dimensión que además era inmanente a la filosofía kantiana. El primer extracto, en cambio, recoge la tradición «herética» germana del maestro Eckhart. Es la teología lo que aquí se presenta como revolucionario, pero no en el sentido de precursora inconsciente —como, por ejemplo, se le interpretaría hoy—; la revolución en sí misma presenta para Hegel una calidad teológica (en el sentido humanista, desmitologizado de la Ilustración). Estos extractos muestran así los tres ingredientes, político, especulativo y teológico, que constituyen la originalidad —y gran dificultad para entenderles hoy— de Hegel y sus contemporáneos. Hegel se diferencia aquí de ellos sobre todo por la *peculiar interacción* que *van a ir* cobrando en él esos «ingredientes». La sustancia de su filosofía es en cambio típicamente epocal, comunitaria por así decirlo. La misma «forma» de la posterior especulación hegeliana la va a reproducir concentrada y esotéricamente. Si los escritos juveniles son tan importantes, es precisamente porque en ellos se presenta con especial claridad la sustancia, la materia, la verdadera identidad de la filosofía especulativa de Hegel.

Bastante conocidos son los fragmentos históricos y políticos, asignados habitualmente a la época de Frankfurt (1797-1800). En nuestra edición, por razones explicadas a pie de texto, figuran en su lugar más probable, hacia el final de la época de Berna. A la versión del señor Szankay me he limitado a añadirle los fragmentos menos conocidos de toda la colección: números 5, ll y 17.

El *Diario de viaje por los Alpes berneses* (1796) es poco conocido. No son sólo sus ocasionales excursos filosóficos lo que aquí puede interesarnos, sino la sensibilidad, la variedad de intereses, los diversos conocimientos que revela. El género literario es típicamente tardoilustrado; por entonces comenzaban a multiplicarse los diarios de viaje por los Alpes («el viaje» era como tal una categoría literaria privilegiada de la Ilustración) y también Hegel emprendió en esta ocasión un viaje tan político y literario como geográfico. La ruta lleva a la capilla de Guillermo Tell, pasa por el «Rütli», el prado en que los tres libertadores suizos dejaron su alianza, y el

relato del viaje termina con la pirámide que el enciclopedista abbé Raynal había erigido ante Lausana a los libertadores suizos; sólo la tormenta le impide a Hegel detenerse en este monumento de la revolución. El estado de las libertades en las ciudades y valles que atraviesa es un cuadro recurrente, como lo es la situación material y social de la población.

Desde el punto de vista literario el diario no es una crónica personal, sino un esbozo desigualmente trabajado, un intento en un género literario de moda[8]. Hegel y sus compañeros están recordando constantemente sobre todo el diario de viaje de Christoph Meiners, cuya ruta habían tomado. Su paradigma paisajístico es aún el clásico de la tierra feraz y no el romántico de los paisajes grandiosos (en este punto sus reservas tanto antirrománticas como contra la sensiblería ilustrada hoy tal vez le acercan otra vez a nosotros). De todos modos, la transición entre la sensibilidad de la Ilustración y el «Sturm und Drang» es aquí especialmente perceptible. Y también resulta interesante ver cómo las emociones, manifiestamente reales, de Hegel son incapaces de expresarse sin encorsetarse en una forma estrictamente conceptual, desexualizada. Es una base cultural de su estilo y de su problema filosófico, a la vez que una clave para comprender la inexplicable continuidad entre la aparente sequedad ilustrada y la efusividad del «Sturm und Drang».

También quedan recogidas todas las notas un tanto extensas que hizo Hegel al editar el panfleto de Cart contra la oligarquía bernesa, porque he considerado importante mostrar no sólo algunas ideas políticas del joven Hegel, sino su mismo tipo de discurso político, su seriedad analítica, su limpieza de ideología. Por de pronto es desconcertante para el «image» de ideología que afecta al autor de la *Filosofía del Derecho*. En cambio los primeros borradores para *La Constitución alemana* (1798-1800) muestran el intento —fallido— de esbozar un programa político de acción. Es un nivel superior y a la vez complementario del que muestran los apuntes suizos.

El «poco interés» que tenían los trabajos del joven Hegel sobre política y, más aún, sobre economía política, hizo que se perdiesen unas veces en parte, otras por completo. Cuando sólo quedan de ellos los resúmenes que nos han transmitidos sus primeros biógrafos, he considerado que al menos

estos resúmenes deben ser puestos al alcance de un público castellanoparlante, a quien ni siquiera son accesibles esas biografías.

Tampoco los poemas de Hegel nos han llegado en su mayor parte más que en forma fragmentaria. Los de la época de Frankfurt reflejan y expresan en forma indirecta la problemática filosófica de Hegel. Pese a que no son fáciles de interpretar, estos poemas no podían ser relegados como textos «secundarios» sin empobrecer en una dimensión la imagen del joven Hegel. Incluso en el caso aparentemente extremo del poema a su perro, unas rimas para pasar el rato, ronda la sombra del can mefistofélico *(Fausto)* y se encierra una reflexión sobre el tema de la libertad, como lo insinúa ya una reflexión especulativa anterior de Hegel *(infra*, pág. 255). En cambio el poema *Eleusis*, además de alcanzar a ratos altura formal, literaria, tiene el contenido de un ensayo filosófico. Por lo demás los misterios eleusinos eran en el sur de Alemania una consigna de revolucionarios esotéricos, conspiradores y contemplativos. Su influjo es perceptible en Holderlin —a quien va dedicado el poema—, Beethoven, Wieland, Jacobi, etc.

En cuanto a los estudios geométricos de 1800, no sólo indican una sólida formación geométrica, ya conocida por otros indicios, sino que forman parte del material básico que Hegel utilizaría seis años después para sus clases de geometría en la Universidad de Jena. Con un procedimiento análogo al que empleara en sus apuntes políticos sobre Cart, Hegel ha discutido con detallada precisión lógica los teoremas de Euclides antes de intentar poco después, en Jena, una especulación sobre el Triángulo Divino. Es un ejemplo de los sólidos conocimientos que encierra la especulación hegeliana y debe ser tomado como un estudio sistemático de discurso lógico; en él se trasluce ya una inmersión profunda en la problemática de la abstracción como característica específica del pensamiento moderno.

Por último, al datar estos estudios Hegel ha escrito al borde el nombre de Maguncia en francés. En Maguncia, en efecto, había triunfado pasajeramente la revolución, unida al nombre de Forster, que Hegel admiraba. Para más evidencia, Hegel repite la fecha con el calendario revolucionario: «Vendimiaire del año IX.»

La dramática carta a Schelling de noviembre de 1800 es el punto final que el mismo Hegel pone a su fase juvenil. Recuperando el antiguo tono de

la correspondencia de 1795, es como ella más que un documento biográfico o, mejor dicho, es la filosofa que Hegel mismo hace de su biografía. En esta carta se halla en germen la *Fenomenología del Espíritu*.

También el comentario al *Wallenstein*, de Schiller, que cierra nuestra edición, es trágico. En los ensayos alrededor del «Espíritu del Cristianismo», Hegel acababa de reflexionar con gran intensidad el mundo subjetivo del 1800. El deseo de una vida nueva de fantasía y libertad, su fracaso ejemplificado en la figura de Jesús, los mecanismos sociales y personales que lo hacen inevitable configuran una de las reflexiones más impresionantes que ha producido la cultura burguesa. Los escritos juveniles de Marx no podrán recuperar toda la riqueza vital de estos apuntes. Por otra parte, ciertamente, habrán abjurado de la fe en el Espíritu con que Hegel vuelve a proyectar su problemática desgarrada, comentando no ya la figura de Jesús, sino una personalidad expresamente moderna: el Wallenstein de Schiller. El final de este comentario no cierra una época en la vida de Hegel. Cierra una posibilidad fundamental de toda su actitud y de toda su filosofía, cuando se niega dramáticamente a reconocer el triunfo de la muerte sobre la vida. La filosofía de Hegel es la teodicea del espíritu burgués que se cree llamado a llevar la humanidad a la vida eterna. El que esta vida sea la de un concepto dominador, sistemático y por ende castrante, asesino, es para ella al contrario «index sui et falsi», garantía de cientificidad, de eficacia y de éxito. Al terminar de recorrer el último ángulo de esta cara juvenil nos encontramos ya, sin darnos cuenta, en el otro rostro de Jano, el «otro» Hegel, entrando en la selva —o también desierto— especulativo.

Al introducir, por último, entre los esbozos de Frankfurt un fragmento hasta ahora inédito, y completar otro inédito cuya transcripción y traducción ya había sido iniciada por Zoltan Szankay, nuestra edición comprende *todos* los títulos de los años 1795-1800. El primero de estos dos fragmentos es interesante, en primer lugar, por su denuncia de la equiparación entre persona (convertida en cosa) y mercancía. Hegel, ya en el campo de influencia de la economía política, comienza a tematizar la antropología que subyace a ésta. No por eso es el capitalismo su tema; la insistencia en el judaísmo indica que su reflexión se mueve al nivel general de la economía y

la sociedad política tradicionales. La cosificación de la persona a que se refiere el fragmento es, por tanto, la que caracteriza a la sociedad tradicional contra la que lucha la burguesía revolucionaria. El tema más preciso en que termina concretándose este bello fragmento es también propio de la tradición emancipadora ilustrada: la liberación de la mujer.

4) El nivel crítico de los textos que sirven de base a nuestra edición es, en su conjunto, flojo. Esto se debe a que la edición Nohl, que suministra la mayor parte del material, carecía de pretensiones críticas y, aparte de diversos errores de lectura, se ha permitido a veces manipulaciones de tal calibre, que en esos casos el texto apenas puede ser considerado como de Hegel. Los problemas que plantea el desciframiento de los manuscritos de la época de Frankfurt fueron solucionados por Nohl sólo pasablemente. *El Espíritu del Cristianismo* se ha conservado en dos versiones de distinta fecha. Nohl, que se basó en la segunda versión, sólo reprodujo en nota diversos pasajes de la primera. Zoltan Szankay no pudo realizar su proyecto, equivalente a una traducción completa de la primera versión, lo que habría significado también adelantarse a la edición crítica alemana en preparación desde hace años. También en otros casos independientes de Nohl la transmisión del texto es defectuosa.

Dentro de estas limitaciones, ninguna edición alemana se ha hallado hasta ahora en condiciones de ofrecer un texto tan completo y tan crítico del joven Hegel en general, y del *Espíritu del Cristianismo* en concreto, como ésta. Sólo a partir de 1978 podremos contar con una edición satisfactoria, aunque limitada a los escritos referentes al *Espíritu del Cristianismo: G. W. F. Hegel, Der Geist des Christentums*. Schriften 1796-1800. Mit bislang unveröffentlichten Texten. Ed. e intr. Werner E. Hamacher. Berlín. Ullstein 1978 (= Ullstein Buch 3360). Nuestra edición se ha beneficiado ya del trabajo del señor Hamacher, pues la señora Eva Ziesche, de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlín, ha puesto amablemente a mi disposición la transcripción de un difícil manuscrito por el señor Hamacher y completado sobre la misma base la transcripción de otro, ya parcialmente realizada por Zoltan Szankay (cfr. *supra*, pág. 7). La indicación de fuentes en el índice de nuestra edición, bastante insólita, sirve al fin de sentar el valor de la base en que se apoya en cada caso nuestra

traducción. A la vez suministra una referencia para poder localizar los textos en su versión original, editada muy dispersamente. Por razones de simplificación el índice sólo hace referencia a ediciones *standard*; las ediciones críticas, cuando las hay, y las referencias precisas a los manuscritos se hallan en cada caso a pie de página.

5) El orden seguido en nuestra edición se atiene en general a la cronología establecida por Gisela Schüler[9]. Esta cronología no debe ser considerada como definitiva, ni siquiera paleográficamente. Pero además, donde carecemos de criterios paleográficos (por ser casos de transmisión indirecta) he establecido una ordenación hipotética por razones de crítica interna y testimonios externos. Todo menos montar apéndices arrinconados y descontextuados, incluso si afectan a fragmentos menos importantes. El caso de los *Fragmentos históricos* y *políticos (infra*, págs. 163-182), el más importante, lo he resuelto, contra una *rutina* bastante habitual, de acuerdo con el testimonio de Rosenkranz y las correspondencia con los apéndices de *La Positividad, de la religión cristiana* (las objeciones de G. Schüler a Rosenkranz no me parecen convincentes).

Para no hacer la disposición demasiado enmarañada, he reunido los fragmentos por grupos temáticos, cuando esto era factible y los desplazamientos cronológicos resultantes no excedían de algunos meses. Con ello no trato de insinuar la presencia, siquiera sea implícita, de «obras» construidas por el joven Hegel, como lo hizo Nohl sobre todo en el caso de *La Positividad de la religión cristiana* y, más aún, del *Espíritu del Cristianismo*. Pero sí coincido con Nohl en tratar de establecer algún tipo de ordenación temática en la maraña de fragmentos, que permita *leerlos* y no sólo un estudio analítico reservado a especialistas.

A fin de no distorsionar la perspectiva en una edición de escritos póstumos, he insertado la única obra impresa en vida de Hegel —los comentamos a Cart— no en la fecha de su aparición (1798), sino en la fecha aproximada de su composición probable (1796).

QUEDA por prevenir un equívoco que puede ser suscitado por el carácter formalmente teológico de la mayor parte de estos escritos de Hegel. La teología era una forma de expresar lo que entonces carecía de otros cauces, aunque no fuese de índole teológica. Ahí tenemos el conocido caso de los «germanistas», los literatos que, como Herder por ejemplo, encabezaron el movimiento de emancipación en Alemania. El que de hecho se pusieran con su crítica literaria en la primera línea de la evolución social no se debe atribuir sólo ni principalmente a que la literatura tenía entonces una función de camuflaje, sino a que los mismos literatos eran *incapaces de enfrentarse en otra forma* con los nuevos problemas. Tal es también la razón de que los problemas literarios de la época aparezcan como la matriz inicial del pensamiento de Hegel. Este fenómeno es claramente perceptible en el *Systemfragment*, en el escrito de la *Positividad* (y lo es más todavía en los apuntes anteriores que no abarca nuestra edición).

Un papel muy semejante al de la literatura era el jugado por la teología, primer baluarte de la ideología del Viejo Régimen, atacado por Reimarus en plena Aufklarung y que acababa de pasar en los años inmediatamente anteriores a los correspondientes a nuestra edición una sonada batalla: la «disputa del panteísmo» entre Mendelssohn y Jacobi. Pronto le seguiría la «disputa del ateísmo» (1799), desencadenada contra Fichte en realidad por razones políticas. Naturalmente fueron muchos los que percibieron claramente el significado político de esta «disputa»; los primeros de todos, las autoridades. Sin embargo, no era posible una expresión simplemente política de la política. Cuando Nohl tituló los escritos juveniles de Hegel como «teológicos», tenía formalmente razón; pero no se daba cuenta de que la teología en el siglo XVIII significaba mucho más que en 1907. Algo semejante pasaría después con los celosos intérpretes humanistas y religiosos de un Hegel tan congenial, tan «teológico», a la vez quizá que descarriado, sin percibir diferencias semánticas nada sutiles en ese término.

El joven Hegel reflexiona constantemente la relación entre religión y fantasía, religión y libertad (o despotismo) y en esa forma se plantea principalmente problemas sobre los que volverá la izquierda hegeliana. Sólo desde la época del joven Marx —quien precisamente se enfrentó con

los continuadores «progresistas» de Hegel— se puede decir que el problema del Estado, de la sociedad burguesa, de la economía política se ha desgajado de lo religioso o lo ha englobado como tema ahora secundario. La constitución de la psique, de difícil objetivación, aún ha requerido más tiempo. En tiempos del joven Hegel hay que tener en cuenta incluso sociológicamente que la intelectualidad pasaba de ordinario por la carrera eclesiástica protestante, fuese luego seguida en un cargo pastoral o no. El que los temas humanos más importantes tuviesen que ser pensados teológicamente implicaba ya una óptica y un tratamiento especial, poco concordes con lo que se suele entender por «ilustración», de no ser porque la «Ilustración» fue mucho más teológica de lo que haría suponer al espectador ingenuo su polémica con las iglesias y religiones. El germen del Idealismo especulativo se halla ya en la teología ilustrada.

De hecho en diversos fragmentos políticos del joven Hegel y en los comentarios a Cart los intereses de la política y la sociedad toman vuelo propio frente al lenguaje teológico. Hegel ha estudiado en Frankfurt la economía política de Steuart y poco después la de Adam Smith, sin que por desgracia se hayan conservado sus cuadernos de lectura. Éstos, considerados poco interesantes, desaparecieron tras haber estado a disposición de Rosenkranz: ejemplo clásico de prejuicios hermenéuticos «espirituales», criticado con razón por Lukács. Aun así el resumen de Rosenkranz nos da elementos suficientes para poder pensar que también aquí la política siguió englobada por el dominio implícito de la teología. Como el primitivo veía en las fuerzas físicas la presencia de los dioses, el prerromántico burgués ve en las fuerzas humanas la expresión del Espíritu. De ahí también la importancia, el «sacerdocio» —como decía Fichte— de la actividad intelectual, y la esperanza puesta en su virtud redentora por jóvenes estudiantes como Hegel. De ahí también la enorme energía que podía ser invertida en esta tarea, cuya intensidad hoy nos parece —con razón— rayar en la locura. Ese impulso «espiritual» no se llama, por tanto, «trabajo» en el «Sturm und Drang», sino «acción», «acción operante», «trabajo del concepto» en Hegel, como también en Fichte. Y es la virulencia de este impulso más que subjetivo, sus virtualidades ilustradas, lo que falta a la refinada subjetividad panteísta de Nohl y Dilthey o a la menos

refinada espiritualidad cristiana de otros intérpretes posteriores, impidiéndoles comprender hasta qué punto el Idealismo absoluto se hallaba ya virtualmente presente en el mundo del «Sturm und Drang» representado por el joven Hegel.

Desde luego no se trata de «politizar» a Hegel —contra la deformación «teológica»— ni de hacer de él un *progre*. El afán de convertirle en un jacobino tiene algo de ridículo, en primer lugar porque evidentemente no lo fue[10]. Pero además revela un imposible afán de identificación con alguien que ya se halla demasiado lejos y sólo existe vivo y presente en un mundo de papel impreso. Si sus valoraciones políticas siguen teniendo interés, es sobre todo por lo que dicen sobre el mismo Hegel y su mundo. Más aún, desde nuestra relativa lejanía histórica son difíciles de discernir a través de su lenguaje.

Por ejemplo, los comentarios de Hegel en su traducción a la obra de Cart se mantienen con toda su causticidad dentro de un tono de impecable objetividad, eliminando incluso de la traducción las peroratas panfletarias de Cart. Esto ha llevado a Hoffmeister a afirmar que en Hegel predomina Montesquieu sobre Rousseau, la serenidad meramente comprensiva sobre la rebeldía plebeya del ginebrino; si Hegel fustigó a la aristocracia bernesa, sería en primer lugar porque ni siquiera cumplía con el peculiar «espíritu de las leyes» que haría estable su régimen[11]. Esta interpretación sería plausible si Hegel no hubiese pronunciado tajantes consignas revolucionarias en la misma época bernesa y en un contexto próximo[12]. Incluso en los años de Berlín, al dictar sus clases sobre la filosofía de la historia, el Hegel supuestamente convertido en conservador dará de Robespierre una visión más positiva que la que tenía treinta años antes en la época de sus fervores franceses[13]. Nadie dirá que el Hegel maduro haya sido ni revolucionario ni más avanzado que el Hegel juvenil. Pero también es falso suponer en él un cambio radical al establecerse como profesor del Estado prusiano. El Hegel maduro fue coherente con su juventud (y en esto sí tiene razón Hoffmeister). Sólo comprendiendo el conservadurismo del joven revolucionario se comprende la entraña revolucionaria de sus años maduros. Ambos influjos, el de Montesquieu y el de Rousseau, son perceptibles en el joven Hegel, pero no simétricamente. No es sólo que el

joven Hegel fuera desigualmente receptivo a ambos, sino que se hallaba frente a ellos en una posición excéntrica. Su «principio» dinámico era otro. Y éste es lo difícil de captar.

Menos que nunca tiene aquí Revolución el sentido esquelético de una victoria política; es el ascenso definitivo y sin trabas de un nuevo mundo humano íntimamente sentido y presentido. Es una nueva vida, y en este carácter hondamente humano se apoyará por de pronto la pretensión filosófica de totalidad (cercana en su imposibilidad al totalitarismo, como la Revolución imposible).

Desde luego Hegel no fue sin más un revolucionario «teórico» —pese a la famosa tesis 11 sobre Feuerbach—; la correspondencia y los esbozos políticos reproducidos en esta edición bastan para mostrar que Hegel no concebía sus lucubraciones teóricas aparte de una intervención personal en la política. ¿En qué consistía entonces ser revolucionario como Hegel? ¿Qué le distingue de nosotros, incluso cuando emplea lo mismo que nosotros la palabra «revolución» u otras? Ofrecer aquí un material de su propia mano, amplio hasta la minucia, supone en primer lugar que la respuesta es posible sobre una base documental y con una buena dosis de aplicación y paciencia. También supone que la respuesta no es fácil, ni siquiera en el restringido campo de la política.

A título de hipótesis muy general, tal vez pueda decirse brevemente que la disconformidad tanto del Hegel joven como del Hegel posterior con lo existente encierra la voluntad práctica de que las instituciones políticas se *adecúen* a su realidad social más progresiva, como él la veía desde su posición de clase. También aquí las dos últimas cartas a Schelling de 1795 son ya bastante explícitas.

A un nivel más amplio Hegel busca un mundo humano capaz de ir avanzando con los progresos que se realizan en él sin reprimirlos ni romperse. La actitud de Hegel, liberal antes del nombre, recuerda el optimismo tendencial de la economía política con sus mecanismos automáticos. Pero para Hegel, buen discípulo de Kant, no se puede concebir como mecanismo automático lo que —y éste es el caso de la economía— pertenece también al reino de la libertad. (Esto explica el interés, aparentemente inexplicable, de Marx por Hegel, quien ya veía la economía

como un juego de relaciones *sociales*; el «economicismo» no es una característica ni de Marx ni de otros burgueses lúcidos.)

Más explícitamente que en la economía política —porque se halla reflexionado metódicamente—, a Hegel se le transparenta *a través de la acción humana* una Libertad que garantiza su éxito, impulsa las revoluciones y les da a la vez la continuidad. La teología se reabsorbe en la optimista decisión burguesa como teología ético-natural. El problema de la conjunción, de la dialéctica de estos adjetivos —yuxtapuestos por la teología ilustrada en armonía preestablecida— es la matriz de toda la teología hegeliana.

Ya se ve —y la correspondencia de Hegel lo muestra mejor que largos discursos— que «revolución» no significaba hace doscientos años en Alemania lo mismo que significa hoy en día. Hegel no es un punto de referencia para hacer hoy agitación política de izquierda… ni de derecha.

Los escritos juveniles de Hegel son documento privilegiado de una época: fin de la Ilustración y prerromanticismo, suma de las antítesis internas y del contenido en bruto del nuevo mundo que asciende (la metáfora «aurora» es común desde Lessing al crucero bolchevique, pasando por nuestro sabio profesor de Berlín). Pero además nos entregan la clave del pensamiento especulativo con que Hegel los prosiguió a la vez que los refutaba. La especulación hegeliana desarrollará en su misma forma y estructura filosóficas la anatomía oculta del capital como apogeo de la buena conciencia burguesa y potenciación ideológica a la vez que crítica de su destructiva acción.

También materialmente, tras haber leído a Adam Smith, Hegel hará pocos años después del período representado en nuestra edición, en la *Realphilosophie* de Jena, un análisis crítico —y no sólo un reflejo espontáneo como lo es la forma especulativa de su filosofía— del capitalismo, que pertenece aún hoy a los más profundos que se han escrito. Y es que Hegel, que es más que un «fenomenólogo de la conciencia» (burguesa, pues fue la suya), llega a partir de ella a comprender en su mismo procedimiento formal algo esencial de las potencialidades encerradas en el «trabajo» dentro de la naturaleza, que define a los hombres en cada momento histórico.

Si algo hemos perdido de Hegel es, en cambio, su optimismo absoluto, su conciencia de que la unión perfecta con la naturaleza y la soldadura definitiva de todas las rupturas que nos aquejan cumulativamente sea el final inevitable y glorioso de la humanidad. Ni siquiera lo consideramos posible. Un «trabajo» menos espiritual es también más realista.

IV

SOLO queda indicar algunas peculiaridades técnicas de esta edición. La traducción es obra de varios autores. Su parte principal, como queda dicho, ha corrido a cargo de Zoltan Szankay, un excelente conocedor de Hegel con perfecto dominio, entre otros idiomas, del castellano (que no es su lengua materna). Él ha preparado a base de años de trabajo y de varias estancias de investigación en el «Hegel-Archiv» los textos fundamentales de la edición, sobre todo *El espíritu del cristianismo* y *La positividad, de la religión cristiana*. Ya ha sido indicada a grandes rasgos la colaboración del editor mismo como traductor. Una tarea especialmente difícil ha sido la resuelta por Jesús Munárriz al traducir las poesías de Hegel.

El aparato de notas está reducido a un mínimo; no sólo es ésta una simple edición de lectura, sino que el nivel de la filología sobre estos textos es aún muy desigual y en conjunto bajo. Ni siquiera se ha realizado el trabajo sistemático de determinar las ediciones que Hegel cita explícitamente (lo que ya indica en conjunto algo sobre el nivel científico de las docenas de obras publicadas sobre el joven Hegel).

Mientras no se indique lo contrario, los títulos de los escritos son del editor alemán. Unos provienen de Rosenkranz, que los apuntó a veces en la misma cubierta del manuscrito; otros de Nohl, de Rosenzweig, etc. Los títulos del traductor van entre corchetes, lo mismo que sus intervenciones en el texto.

Con un asterisco volado (*) se hallan marcadas las notas del mismo Hegel, pero también pasajes que él ha tachado en el texto. En este segundo caso el texto de la nota va precedido de la indicación: «[Tachado:]». En *El*

espíritu del cristianismo en concreto estos textos tachados sirven para reconstruir la versión anterior a la definitiva.

Con una cifra van marcadas las notas del editor, sea alemán o castellano.

Cuando la traducción divide en dos o más párrafos lo que en el alemán era uno sólo, el lugar de la ruptura es marcado con un +. De este modo se facilita en cada momento el cotejo de nuestra traducción con el texto alemán que le sirve de base (indicado en el índice y al comienzo de cada texto).

Los siguientes títulos del joven Hegel habían sido editados ya en castellano:

— *Historia de Jesús*. Trad. Santiago González Noriega. Madrid. Taurus, 1975.
— *El espíritu del cristianismo* y *su destino*. Trad. Alfredo Llanos. [2]Buenos Aires. Kairos, 1971.
— *La Constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro *Pavón*. Madrid. Aguilar, 1972.

CRONOLOGÍA DEL JOVEN HEGEL

STUTTGART	1770	27 de agosto: Nace en Stuttgart.
TUBINGA	1788	Octubre: Ingreso en el convictorio de Tubinga. Estudios universitarios de filosofía y teología. Intima con sus compañeros Holderlin y Schelling.
	1789	Revolución francesa.
	1792	Comienza a escribir los fragmentos *Volksreligion und Christentum (Religión del pueblo* y *cristianismo)*.
		Septiembre: Termina sus estudios de teología.
BERNA		Octubre: Como era entonces habitual entre jóvenes teólogos que no optaban por un cargo eclesiástico, entra de preceptor en casa de los Steiger, una familia de la oligarquía de Berna.
	1795	2 de noviembre: Comienza a escribir *Die Possitivitat der christlichen Religion (La Positividad de la religión cristiana)* (terminado el 29 de abril de 1796).
FRANKFURT	1797	Enero: Preceptor en Frankfurt am Main en casa del comerciante Gogel, por mediación de Holderlin. Estrecho contacto con él, Sinclair y Lewis. Tras el aislamiento de Berna ésta es una fase estimulante e intensa.
	1798	Primavera: Aparece anónima la primera publicación de Hegel, una traducción anotada del panfleto político de Jean Jacques Cart *Vertrauliche Briefe (Cartas confidenciales)*.

		Otoño-invierno: Primera versión de *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (*El Espíritu del Cristianismo y su destino*).
	1799	14 de enero: Mucre su padre. La herencia le hace independiente económicamente.
		Febrero-marzo: Estudios de economía política (James Steuart, *Fundamentos de economía política*). Primavera-verano: Sigue trabajando en *El Espíritu del Cristianismo*.
	1800	14 de septiembre: *Systemfragment* (*Fragmento de sistema*).
		29 de septiembre: Termina la nueva introducción de *La Positividad de la religión cristiana*.
JENA	1801	Enero: Va a Jena (la universidad del ducado de Weimar) para habilitarse como profesor en la universidad y editar con Schelling una nueva revista de filosofía, el *Kritisches Journal*.
		Primavera-verano: Versión definitiva de *Die Verfassung Deutschland* (*La Constitución alemana*).
	1807	*Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del Espíritu*).

SIGLAS

Briefe	*Briefe von und an Hegel*. Ed. Johannrs Hoffmeister. Tomo I. [3]Hamburg. 1969.
Dokumente	*Dokumente zu Hegels Entwirklung*. Ed. Johanncs Hoffmeistcr. Stuttgart, 1936 (reprint 1974).
Haym	Rudolf Haym, *Hegel und seine zeit*. [2]Leipzig, 1927 (reprint 1962 de [1]Berlin 1857).
Lasson	*G. W. F. Hegel. Schriften zur Polilik und Rechtsphilosophie*. Ed. Georg Lasson. [2]Leipzig, 1923.
Nohl	Hegel *theologische Jugendschriften*. Ed. Herman Nohl. Tübingcn, 1907 (reprint 1966).
Rosenkranz	Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*. Berlín, 1844 (reprint 1971).

ESCRITOS DE JUVENTUD

PARTE PRIMERA
BERNA

[FRAGMENTOS REPUBLICANOS]

(1794-1795)

[1][1]

LA multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión, y necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos para resarcirse de una miseria que no puede osar disminuir. La certidumbre interior de la fe en Dios y en la inmortalidad tiene que sustituirse por seguridades externas, por la fe en personas que lograron crear la opinión de que entienden más en estos asuntos.+

El republicano libre, que empleaba sus fuerzas en pro de su patria, que dedicaba a ella su vida, en el sentido del espíritu de su pueblo, al hacerlo por deber no daba tanta importancia a su empeño como para poder exigir una indemnización, un desquite. Ha trabajado por su idea, por deber; ¿qué podría exigir a cambio? Habiendo sido valiente no espera otra cosa que vivir en compañía de los héroes en los Campos Elíseos o en el Walhalla; vida que es más feliz nada más que porque está libre de las calamidades de la naturaleza humana necesitada. De la misma manera, a aquel que ha adoptado como máxima de su razón la obediencia frente a la naturaleza y frente a la necesidad y que respeta esta ley (por cierto incomprensible para nosotros) como sagrada, ¿qué alegatos de indemnización le quedan? ¿Qué indemnización puede exigir Edipo por sus sufrimientos inmerecidos, si creía estar a merced, bajo el dominio del destino?+

Sin embargo, solamente un pueblo en estado avanzado de corrupción, de profunda debilidad moral, era capaz de convertir la obediencia ciega a los caprichos malvados de hombres abyectos en máxima moral para sí. Únicamente el largo tiempo [de la opresión], el olvido total de un estado mejor puede llevar a un pueblo hasta este extremo. Un pueblo así, abandonado por sí mismo y por todos los dioses, que lleva una vida privada, necesita señales y milagros, necesita garantías de la divinidad de que tendrá una vida futura, puesto que no puede tener esta fe en sí mismo.+

Un pueblo tal no puede ser inducido a comprender la idea de la moralidad para edificar su fe sobre ésta; las ideas se han desecado, ahora no son más que quimeras. Su fe puede basarse únicamente en un individuo; sólo puede apoyarse en una persona que le sirva de ejemplo, que sea objeto de su admiración. De ahí la recepción pronta, favorable, de la religión cristiana en la época en que la virtud pública de los romanos había desaparecido, cuando su grandeza exterior estaba declinando. Por esto ahora, cuando después de siglos la humanidad vuelve a ser capaz de [regirse por] ideas, desaparece el interés por lo individual. Aunque se mantenga la experiencia de la corrupción humana, la doctrina sobre la corrupción del hombre pierde en fuerza. Aquello que antes convirtió al individuo en individuo interesante se revela, paso a paso, como idea en toda su belleza; pensada por nosotros, se convierte en nuestra propiedad. Lo bello de la naturaleza humana, lo que nosotros mismos colocábamos en el individuo ajeno, reteniendo de ello como propio todo lo repulsivo de lo que esta naturaleza es capaz, lo reconocemos ahora con alegría como obra de nosotros mismos; nos lo apropiamos y aprendemos a sentir respeto ante nosotros mismos. Antes considerábamos como propio sólo aquello que podía ser únicamente objeto del desdén.

En la vida privada nuestro interés supremo tenía que ser el amor a la vida, el embellecimiento de la misma y la comodidad (que, integrados en un sistema de astucia, constituían nuestra moral); ahora, cuando las ideas morales pueden llegar a ocupar su sitio entre los hombres, aquellos bienes pierden su valor y las constituciones que garantizan solamente la vida y la propiedad no se consideran ya como las mejores. Todo el aparato angustiante, el sistema artificial de motivaciones y de consuelos en que

tantos miles de hombres débiles encontraron alivio, se hace más prescindible. El sistema de la religión, que se adaptó siempre al color de la época y al de las constituciones estatales, cuya suprema virtud era la humildad, la conciencia de su incapacidad, que espera todo de otra parte (incluso, parcialmente, el mal), recibirá ahora una dignidad propia, verdadera, independiente.

[2][2]

I) AUN cuando la razón especulativa fuera capaz de probar la existencia y la realidad de la idea trascendente de Dios en cuanto ser real por excelencia, o incluso producir la fe en ella, no podríamos conocerla en sí ni podría ser determinada sólo a partir de sí misma, [o sea] de acuerdo con sus propiedades, sin el auxilio de la contemplación de la naturaleza y del concepto del fin último del mundo. Pero, dado que el intento de la razón especulativa de prestar una sustancialidad y una determinación a su ideal (que [por lo anterior] pudiera parecer logrado, pero que es algo vacío si se considera el interés que tiene para los hombres y no sólo el que tiene para la lógica) ha fracasado, incluso si se recurre a la contemplación de la naturaleza, es sólo la razón práctica la que puede fundar la fe en un Dios.

A

La razón práctica produce por sí misma una ley que, en cuanto forma de la facultad apetitiva superior, aparece como un hecho. Schelling [*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. 1795.], pág. 32: representación en un sentido práctico, determinación inmediata del Yo, que está contenido en la representación por el Yo absoluto (y superación del No-Yo presente en la representación en la medida en que el No-Yo está en la misma en su forma determinante).

B

Determinación del impulso instintivo por el No-Yo (facultad apetitiva sensible, materia del querer [y del] ordenar por intermedio de la razón la facultad apetitiva animal).

C

Libre albedrío: ¿será un determinarse a la obediencia o desobediencia frente a la ley por medio de una actividad autónoma absoluta, a actos contradictoriamente opuestos? ¿O será que la libertad no es sino la superación del [poder] determinante del No-Yo (Fichte llama a lo anterior libertad arbitraria), un determinarse hacia la satisfacción o la no-satisfacción de una exigencia de la facultad apetitiva? (también el perro).

El impulso instintivo, determinado o limitado por la ley moral, es legítimo (moralmente posible), y si el impulso instintivo mandara al mundo de los fenómenos, entonces sería también legal (moralmente real), esto es, dignidad. ¿Es posible que la ley moral revoque todos sus derechos otorgados? Si uno renuncia libremente a las exigencias del impulso, ¿los derechos sobre los mismos seguirán subsistiendo? Si un hombre pudiera conservar la fruición de los bienes de la fortuna sólo por medio de la desobediencia frente a la ley moral, si pudiera mantener un matrimonio feliz sólo bajo esta condición y si renunciara a esa fruición y a este matrimonio, ¿se cancelarían también los derechos que tenía sobre los mismos? ¿Es posible entonces considerar a alguien que ha renunciado a la fruición de la bienaventuranza, como a un hombre que sólo ha postergado esta exigencia para presentarla en otra vida? En el caso de un hombre cuyos impulsos (conformes a la ley) no pudieron satisfacerse por culpa de la naturaleza o de la malevolencia de los hombres la naturaleza [humana] puede exigir que la razón realice sus derechos, pero no en el caso de un hombre que ha renunciado libremente a sus impulsos instintivos. La razón

pone como fin último del mundo al supremo bien, moralidad, y, en proporción a éstos, bienaventuranza; pero ¿es que ella misma se pone este fin último? La razón exige la realización del mismo; es decir, lo exige de otro ser, por lo menos no del hombre, no de la causalidad de la razón, mientras que ésta se ve limitada por la sensibilidad.

D

La divinidad, el poder de realizar, de hacer válidos los derechos que la razón ha otorgado; el [proceso de] conocimiento de todas las otras propiedades de la divinidad, tiene que estar determinado por esta determinación.

[3][3]

DESCONOCIMIENTO histórico en Le. 2, 3; 3, l.

Sobre el suicidio de grandes héroes y hombres de Estado:+

(Sus virtudes no eran tanto fruto de principios racionales como de un pundonor sin límites y un orgullo indómito, incapaz de soportar todo pensamiento que no fuese de victoria o muerte. Libertad (cobardía) y miedo ante un futuro que no pueda abordar con serenidad, le ofrecen el puñal en la hora de la desesperación. Destruido el principio de la moral, que consiste en considerarse a sí mismo como fin. Renegada la fe en la justicia de una Providencia que todo lo guía para bien.)[4]+

A Catón, Cleómenes y otros que se quitaron la vida al ser suprimida la Constitución de su patria, les fue imposible retirarse a la vida privada. Su alma había abarcado una idea; y ahora que se les hizo imposible trabajar por ella, su alma, expulsada del gran ámbito de acción, suspiraba por librarse de las ataduras corporales y regresar al mundo de las ideas infinitas.

También lo malo del hombre ha sido proyectado en Satanás y Adán, quien, con una expresión de Oertel, ha hecho bancarrota general por toda la

humanidad[5].

Que los pastores protestantes no deben ocuparse de los trabajos del campo. Es una opinión de profesores distinguidos, para quienes éstos se hallaban por debajo de su dignidad, y querían hacer de todos los pastores grandes doctores universitarios. Esta opinión no difiere mucho de la prohibición de casarse[6].

Nuestra fantasía no se escandaliza con la mitología de los griegos[7]. Con gusto seguimos a Homero cuando sus dioses andan de aquí para allá por el cielo, deliberan, se hacen la guerra y [se abandonan] a sus humanas pasiones. La piedad de sus orantes y sacrificantes nos es sagrada. Hasta sus bárbaras costumbres, como sacrificios humanos, etc., eran la fe general de un pueblo, basada en la tradición y la fantasía. Por el contrario, las crueldades de la Inquisición, la intolerancia de todo tipo, no es cosa de la fantasía, tradición santificada por su antigüedad, sino se pretende basada en derechos y su legitimidad demostrada racionalmente con argumentos eternamente viejos y eternamente nuevos.+

Quien pertenezca a un pueblo más reciente no tiene por qué sentirse orgulloso frente a un individuo de un pueblo más antiguo que veneró a Júpiter, etc., o practicó sacrificios humanos: la abolición de estas costumbres no fue obra de la razón —como tampoco su introducción había sido obra del vicio o la mala voluntad—, sino casualidad —basada en circunstancias fortuitas— y vergüenza —mera afirmación de irracionales artículos de fe y acciones inhumanas, valiéndose de la razón y el derecho.

Todos los argumentos «ad hominem», es decir, la refutación del dogmatismo a partir de él mismo y con sus mismas armas, pudieron sólo despertar algunas dudas aisladas, pudieron sólo disturbar el sueño de algunas almas que dormían el sueño mortal de la autosuficiencia imperturbada por la razón. En todos estos ataques [contra el dogmatismo] se traslució algo del principio, la razón era santo y seña y se sentía la importancia de esa palabra, pero sin saber qué era, de dónde venía su competencia para el sillón del supremo tribunal, de dónde provenía su irresistibilidad y su poder de expansión.+

Kant, dejándose de polémicas y refutaciones «ad hominem», expuso tranquilamente —sin llamar la atención sobre las consecuencias— su

principio y los hombres reconocieron en éste a la hija del cielo, la verdad, y todo lo demás perdió su importancia[8].Jesús erigió el principio de la virtud de esta misma manera; de paso atacó también a los mandamientos —destructores de la moral— de los judíos, o buscó πληρωσαι los mismos, llenarlos con el espíritu. Si la doctrina de Jesús se hubiera expandido de otra manera estos mandamientos hubieran perdido por sí solos todo interés y se hubieran derrumbado. Tampoco Sócrates refutó directamente la mitología de su pueblo; los ataques directos derriban una religión positiva y conducen «eo ipso» de nuevo a una religión positiva.

El haber vinculado las fuentes de la fe cristiana con las fuentes judías (los gnósticos rechazaron las fuentes judías) causó tal vez la mayor parte de los desastres. En las fuentes de la religión judía hay actos e ideas inmorales, injustas, que son presentadas como si emanaran de las órdenes de Dios; estos principios, que eran de naturaleza política y que se referían a una constitución determinada (dentro de la cual rige el derecho del más fuerte), se han convertido en principios de la Iglesia.

Bajo un régimen despótico se produce fácilmente una terquedad [entre los súbditos] (lo mismo entre niños) si [el hombre que está sometido a ese régimen] recibe algo que quiere conservar a toda costa y si se le irrita oponiéndole una resistencia [contra esa voluntad de conservación]; el esclavo quiere tener su voluntad en *algo*; sobre todo, como la transición hacia el despotismo partió desde un Estado republicano en el cual se conserva aún por lo menos una sombra de voluntad propia, especialmente los esclavos tenían, al adoptar la religión cristiana, *algo* que no estaba expuesto a los caprichos y a la voluntad de sus dueños: tenían una propiedad que no se les podía arrebatar.

Un milagro objetivo es una contradicción[9]. Una imagen se hace objetiva por aplicación de las leyes del entendimiento, lo que precisamente no vale del milagro. Esta afirmación no tiene nada que ver con el examen de la posibilidad física, lógica y ética de los milagros, hecha sin pensar que uno puede *demostrar* su realidad. Aquí corresponde un estudio del concepto de posibilidad y realidad (vid. categorías). O sea, que sobre el milagro sólo es posible un juicio objetivo. Cómo se distingue esta subjetividad de la del concepto de fin y organización (y de la fe en Dios y en la inmortalidad).(1)

¿Cómo es conciliable la libertad de la acción moral con la omnisciencia divina? Ésta es consecuencia de aquélla, la consecuencia no puede contradecir a su premisa.+

Dios, al gobernar el mundo, no cambia las leyes, sólo el curso de la naturaleza.

Con los libros de caballería la fantasía de los alemanes —a quienes les era inaccesible la fantasía romana y griega (o que son incapaces de independizarse de ella por la razón)— se derivó de la única fantasía nacional, la judía. El Mesías de Klopstock ha convertido la religión en cosa de la fantasía.

Una religión positiva que pretenda apoyarse en una fe razonable tiene que tender por su propia naturaleza a hacer prosélitos. Y es que, como racional, su validez tiene que ser universal y cada uno se confirma en su propia fe, cuando puede convencer también a otros de que es verdadera.

La religión cristiana es la primera en la que aparece el concepto de beatitud o condenación eternas, y la primera en la que todas las sectas han vinculado ambas posibilidades a la fe en sus enseñanzas positivas[10].

El estado miserable e infeliz de los romanos les predispuso a la creencia que esperaba la pronta destrucción del mundo y la llegada del Mesías. La alegría de ver un día arder a sus opresores y de verse recompensados a sí mismos los hizo susceptibles de un olvido de su mundo actual, en el cual no tenían ya un interés [activo], viviendo en la esperanza de un mundo mejor. Si hubiera existido un gran interés [activo] por el Estado y la patria es difícil que hubiesen podido existir las disputas míseras, insulsas y furiosas entre los obispos de los siglos IV y V, puesto que todo el mundo hubiera preferido un gran interés viviente a las palabras místicas, a las sofisterías y a las fórmulas de fe vacías[11].

Sólo en los últimos tiempos, en los que los hombres nuevamente han recibido derechos, por lo menos derechos burgueses, los de la propiedad y la seguridad de la misma, ha comenzado una nueva manifestación de la acción humana; y la obediencia pasiva ya no se extiende tanto a las ofensas privadas como a aquellas relaciones en las cuales el hombre no tiene derechos, [como] guerras, medidas de gobierno en asuntos de importancia, en general, de las esferas de la constitución y de la administración. De ahí

los primeros cristianos: activos para la Iglesia; con respecto a la misma tenían derechos a creencias [determinadas], a regirse independientemente, derechos que pretendieron haber recibido de Dios y los cuales no estaban dispuestos a abandonar.

Los primeros cristianos encontraron en su religión consuelo y esperanza de futuras recompensas para ellos y de castigos para los enemigos, para sus opresores, que eran idólatras. Pero el súbdito de un convento, o generalmente un súbdito de un Estado despótico, no puede esperar que, por intermedio de su religión, se pueda vengar de su prelado disipado o de su asentista de rentas del Estado, que despilfarran el sudor de los pobres, puesto que éstos van a la misma misa (y la dicen, incluso) que él, etc.; pero tiene el consuelo de haber encontrado una indemnización por la pérdida de todos sus derechos humanos en su religión mecánica: la recompensa de haber perdido, en su animalidad, la facultad [para sentir, para tener consciencia], su humanidad, y es imposible reconducirlo a esta facultad por la belleza de las imágenes [de su religión], puesto que esta belleza no le place en cuanto belleza, sino que la estima sólo como un valor.

En una corrupción general de las costumbres es inevitable el surgimiento de las sectas (que tratan de defenderse de esta corrupción): en el Cristianismo (en el cual la eticidad está vinculada a la religión), sectas religiosas: entre griegos y romanos, sectas filosóficas, dado que [entre estos últimos] la religión era más bien un objeto de la fantasía. Sin embargo, estas sectas, si el número de sus miembros aumenta, no pueden oponerse tampoco a la corriente general, no pueden mantenerse alejadas del aire contagioso y, por lo tanto (aparte de otros inconvenientes), dan lugar a nuevas sectas.

En cuanto los primeros cristianos tuvieron la oportunidad de volverse activos en el gobierno de la Iglesia, aumentó su número y disminuyó su afán de hacerse mártires.

Debería parecer increíble que el primado de la razón haya sido tan desconocido como para que le fuesen añadidas tradiciones históricas e incluso se les diese más importancia a éstas que a ella.

La religión cristiana fue degradada a cómplice y encubridora de muchas infamias de Constantino y sus hijos, además de armarles con pretextos. El

obispo de Nicom[edia] hizo público un testamento en que Constantino expresaba su sospecha de haber sido envenenado por sus sobrinos, y de este modo le dio el pretexto para asesinarlos a ellos y a otros muchos príncipes. El déspota asiático asesina por capricho e instigado por in trigas, y el oriental ve en ello un destino ineludible. La religión cristiana se burla, además, de la inocencia con el pretexto del derecho y de los nombres más santos.+

(Revolución de la imaginación con respecto a la cruz: [Edward] Gibbon, [*Historia de la decadencia* y *caída del Imperio romano*. 1774. T.] III, pág. 205.)

La religión cristiana no fue capaz, bajo los emperadores romanos, de oponer un muro de contención contra la decadencia de todas las virtudes, la opresión de la libertad y de los derechos del pueblo romano, contra la tiranía y la crueldad de los gobernantes, la decadencia del genio [nacional] y de todas las bellas artes; no ha sido capaz de infundir nueva vida al valor decaído, a las ramas disecadas de la virtud y de la fe nacionales. Ella misma estaba envenenada, atacada por esta peste general; en esa su forma desfigurada la religión cristiana era, junto con sus servidores, un instrumento del despotismo y llevó consigo la decadencia de las artes y de las ciencias, la paciencia inactiva ante la destrucción de los más bellos frutos del género humano, de la humanidad y de la libertad. [Predicaba la] obediencia (rente a los déspotas, [convirtiéndola en] un sistema; era abogada de los crímenes del despotismo (que clamaban al cielo), alabándolos incluso fervorosamente. Y, lo que es aún peor [que defender] todos los crímenes particulares, [defendía] el despotismo que exprimía toda fuerza vital humana y la socavaba por su envenenamiento continuo y secreto.

[4][12]

EN una república se vive para una idea, en las monarquías siempre para el individuo. Tampoco en las monarquías pueden vivir los hombres sin una

idea; pero su idea es individual, un ideal. En la república se trata de una idea como debe de ser, en la monarquía de un ideal que es, [o sea de un ideal] que rara vez han creado ellos mismos: la divinidad.

Un espíritu grande, como corresponde a la república, pone todas sus fuerzas, físicas y morales, al servicio de su idea, todo su campo de acción goza de unidad. Un cristiano piadoso, que se dedique por completo al servicio de su ideal, será, en cambio, un exaltado de la mística. Si su ideal le embarga por completo, no pudiendo dividirse entre el ideal y su ámbito mundano de acción, se dirigirá con todas sus fuerzas del lado del ideal y se convertirá en una Guyon[13]. Las ansias de contemplar su ideal serán satisfechas por la imaginación, de modo que también los sentidos recibirán lo que es suyo. Ejemplo: los infinitos frailes y monjas que tuvieron sus amorcillos con Jesús y creyeron abrazarle. La idea del republicano es tal, que sus fuerzas más nobles sin excepción encuentran su satisfacción en el verdadero trabajo, mientras que las del exaltado sólo conocen [la satisfacción] engañosa] de la imaginación Qamarai Düval).

Arquitectura griega y gótica. Aquélla, bella; ésta, sublime. ¿Cuál es propiamente la más adecuada para un edificio? La gótica para templos, pero, para edificios en general, la griega.

Cuando un templo es visitado por alguien que sólo ve en él un edificio —sin sentimientos piadosos— y éste [sin embargo] le hace sentir lo sublime, sus muros se hacen estrechos, el espectador querría hacerse sitio, alejar hasta el infinito las paredes con los brazos, [la bóveda] con la cabeza. Los límites que le despertaron el sentimiento de lo sublime, precisamente por eso, ya no le satisfacen. Ahora ansía más aún: infinitud.[2]

CORRESPONDENCIA DE HEGEL CON HOLDERLIN Y SCHELLING

(1794-1795)[1]

I HOLDERLIN A HEGEL

Waltershausen bei Meiningen.
10 de julio de 1794.

Querido hermano:

Estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna «Reino de Dios». Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos reconoceremos en este lema. Estoy seguro que, de cualquier manera que te vaya, el tiempo nunca podrá borrar en ti ese rasgo. También conmigo creo que pasará lo mismo. Y es que ese rasgo es lo que más amamos el uno en el otro. Por eso estamos seguros de que nuestra amistad durará eternamente. Por lo demás, te echo mucho de menos. Tú has sido tantas veces mi genio tutelar… ¡Cuánto te debo! Y hasta que nos hemos separado no lo había sentido del todo. Me gustaría poder aprender aún algo de ti, también a veces comunicarte algo de lo mío.

Escribirse cartas no pasa nunca de ser un sucedáneo; pero siempre es algo. Por eso no debíamos dejarlo del todo. Tenemos que recordarnos de vez en cuando qué derechos tan grandes poseemos recíprocamente el uno sobre el otro.

Me parece que en cierto modo encontrarás tu mundo bastante congruente contigo. Pero no tengo por qué envidiarte. Igual de buena me

parece mi situación. Tú estás más en claro contigo mismo que yo. A ti te gusta estar un poco rodeado de ruido; yo necesito silencio. Tampoco carezco de alegría. A ti nunca le falla.

A veces me gustaría hallarme rodeado de tus lagos y tus Alpes. La gran naturaleza nos ennoblece y acera irresistiblemente. En cambio, vivo en el ámbito de un espíritu singular, excepcional por su envergadura, y profundidad, y finura, y donaire. Difícil te será hallar en Berna una mujer como la señora von Kalb. ¡Qué bien te sentirías dejándote asolear por este claro rayo! Si no fuese por nuestra buena amistad, tendrías que estar un poco resentido por haberme cedido tu buena estrella. También ella, ante mi ciega dicha en todo lo que le cuento de ti, tiene que pensar casi que ha salido perdiendo. Muchísimas veces me ha advertido que tengo que escribirte. Y ahora de nuevo.

[…]

No dejes de escribirme largo y tendido lo que ahora piensas y haces, querido hermano.

Mi tarea se halla ahora bastante concentrada. Kant y los griegos son casi mi única lectura. Sobre todo trato de asimilar la parte estética de la filosofía crítica. Hace poco realicé una pequeña excursión a la región de Fulda, pasando por los montes del Rhon. Uno cree hallarse en los montes suizos entre esas colosales alturas y los fértiles, encantadores valles sembrados de casitas dispersas al pie de los montes, a la sombra de los abetos, entre rebaños y arroyos. Fulda misma tiene una situación encantadora. Los montañeses son como en todas partes, un puco rudos y simples. Por lo demás, pudieran tener alguna buena cualidad que nuestra cultura ha destruido.

No dejes de escribirme pronto, querido Hegel. Me es completamente imposible estar privado de tus noticias.

Tu Holderlin

[…]

2 HEGEL A SCHELLING

Berna,
Nochebuena de 1794.

Querido:

Hace tiempo que habría querido reanudar en cierto modo el vínculo de amistad que nos unió antaño. Esta aspiración volvió a despertar cuando (hace poco), al leer la reseña de un ensayo tuyo en los Memorabilia de Paulus[2], te encontré por tu viejo camino, haciendo ilustrados conceptos teológicos y cooperando a la eliminación de la vieja levadura. No puedo por menos de testimoniarle la satisfacción y simpatía con que te sigo en esta tarea. Creo que ha llegado la hora de decir con más libertad lo que uno piensa (y en parte ya se hace y se permite). Sólo que mi alejamiento de la escena en que se desarrolla la actividad literaria me impide estar informado —aunque sea ocasionalmente— de algo que tanto me interesa. Me harías un gran favor si accedieses a informarme de vez en cuando tanto a este respecto como sobre tus trabajos. Suspiro por una situación —no en Tubinga[3]— en que poder recuperar lo que descuidé e incluso poner de vez en cuando manos a la obra. No es que aquí no haga nada; pero mi ocupación es demasiado dispersa y discontinua como para poder hacer nada en serio.

Casualmente hablé hace unos días con el autor de las cartas —que tan bien conoces— en la [revista] Minerva de Archenholz, firmadas por O., supuestamente un inglés. Pues bien, es de Silesia y se llama Oelsner. Por él me enteré de noticias sobre algunos suabos que están en París, también de Reinhard, que tiene un puesto muy importante en el *département des affaires étrangères*. Oelsner es joven todavía; pero se le nota que ha trabajado mucho. Este invierno lo va a pasar aquí retirado.

¿Y qué hace Renz? ¿Ha enterrado su talento? Espero que no. Ciertamente, valdría la pena inducirle o animarle a reunir sus estudios, de

seguro profundos, sobre objetos importantes. Esto podría tal vez compensarle por las dificultades que está teniendo ya desde hace tiempo. Tengo algunos amigos en Sajonia que le ayudarían a encontrar algo. Si no crees que ya no hay nada que hacer con él, anímale a algo, intenta vencer su modestia. En todo caso, salúdale de mi parte.

Por lo demás, ¿cómo va todo en Tubinga? Mientras no ocupe allí una cátedra gente del tipo de Reinhold o Fichte, no pasará realmente nada. No hay sitio en el que se siga cultivando el viejo sistema con tanta fidelidad. Y, aunque esto tampoco influya en las buenas cabezas que siempre pueda haber aisladamente, la cosa se impone con todo en la mayor parte, en las cabezas mecánicas. A causa de éstas es tan sumamente importante el sistema, el espíritu que pueda tener un profesor, pues ellas son sobre todo quienes lo ponen en circulación o lo mantienen en ella.

Hasta ahora no he oído de otras respuestas a la teoría kantiana de la religión que la de Storr; pero seguramente ya habrá habido otras. De todos modos, el influjo de esa teoría, aún ciertamente escondido, sólo se manifestará con el tiempo.

Ya sabréis que han guillotinado a Carrier. ¿Seguís leyendo periódicos franceses? Si no recuerdo mal, me han dicho que están prohibidos en Württemberg. El proceso ha sido muy importante y ha dejado al descubierto toda la vileza de los robespierristas.

Mil saludos a Süskind y Kapff.

Tu amigo
Hgl

Mogling me ha dicho hace poco que en opinión de Süskind abren todas las cartas que vienen para Suiza. Pero te aseguro que en este punto podéis estar tranquilos.

Una cosa más te pido: Süskind ¿no me podrá mandar las páginas de la Oberdeutsche Zeitung en que han criticado el [Allgemeines] Repertorium [für empirische Psychologie. 1792-] de [J. D.] Mauchart? Aquí no hay forma de conseguirlo.

3. SCHELLING A HEGEL

Tubinga,
la noche de Reyes de 1795.

¿O sea que es verdad que te acuerdas de los viejos amigos? Casi me creía a mí y a todos nosotros olvidados por ti. Todos nuestros viejos conocidos parecen no conocernos ya. Renz está aquí cerca; pero ni vemos ni oímos nada de él. ¿Y Holderlin? Yo atribuyo a su inconstancia el que todavía no se haya acordado de nosotros. ¡Aquí está mi mano, viejo amigo! ¡Nunca vamos a alejarnos! Hasta creo que entre tanto nos hemos convertido en otros. ¡Tanto mejor para empezar de nuevo!

¿Quieres saber cómo están las cosas entre nosotros? ¡Dios mío!, aquí ha irrumpido un ἀυχημός [mugre], que va a reavivar pronto las viejas malas hierbas. ¿Quién las arrancará? Nosotros lo esperábamos todo de la filosofía y creíamos que el golpe que ha asestado también a los espíritus tubingueses no perdería tan pronto su efecto. ¡Pero así ha sido desgraciadamente! El espíritu filosófico ha alcanzado ya su cenit. Tal vez se mantenga algún tiempo en lo alto, para luego caer con tanta más rapidez. Ciertamente ahora hay kantianos en masa —la filosofía se ha buscado su alabanza de la boca de los niños v los lactantes—; pero a base de muchos esfuerzos nuestros filósofos [de Tubinga] han encontrado al fin el punto hasta el que se puede ir con la filosofía (ya que, de hecho, no hay forma de salir del paso sin echar mano de esta fastidiosa ciencia). ¡En este punto se han asentado, establecido y montado sus tiendas, en las que bien se está y por las que alaban al Altísimo! ¿Y quién les va a arrojar de ellas en lo que queda de siglo? Una vez que se han asentado en su sitio, que les saque el…+

Lo que propiamente han hecho es seleccionar algunos ingredientes del sistema de K[ant] (naturalmente de su superficie); con ellos se han puesto a fabricar tanquam ex machina unos potajes filosóficos tan fuertes sobre quemcumque locum theologicum, que la teología, que ya empezaba a escupir sangre, va a presentarse pronto más sana y fuerte que nunca. Todos

los dogmas posibles han recibido ya el sello de postulados de la razón práctica; y allí donde no hay forma de conseguir pruebas histórico-teóricas, la razón práctica (tubinguesa) corta simplemente el nudo. Es una delicia hacer de espectador con el triunfo de estos héroes filosóficos. ¡Ya han pasado los tiempos de desolación filosófica que estaban escritos!

Me escribes acerca de mi ensayo en los Memorabilia de Paulus. Es ya bastante viejo, está trabajado superficialmente, pero quizá, con todo, no haya sido escrito totalmente en balde. De mis trabajos teológicos no puedo decirte gran cosa. Desde hace casi un año han pasado a ser para mí algo secundario. Lo único que me interesó hasta ahora fueron los estudios históricos sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, así como sobre el espíritu de los primeros siglos cristianos. Aquí es donde aún queda más por hacer. Pero desde hace algún tiempo he abandonado también esto. ¿Quién es capaz de enterrarse en el polvo de la antigüedad, cuando la marcha de *su* tiempo le vuelve a levantar y arrastrar consigo a cada momento?+

Mi vida es la filosofía en este momento. La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando. ¿Y quién puede comprender resultados sin premisas? Un Kant, bueno; pero ¿y el montón? *Fichte*, cuando estuvo aquí la última vez, dijo que hay que tener el genio de Sócrates para penetrar en Kant. Cada día lo encuentro más cierto. ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía! Kant ha barrido con *todo*. Pero ¿cómo lo iban a notar? ¡Hay que triturado ante sus ojos y dárselo a palpar con sus manos! ¡Oh, los grandes kantianos que ahora hay por todas partes! Se han quedado en la letra y se santiguan de ver aún tanto en pie. Estoy firmemente convencido de que la vieja superstición, no sólo de la religión positiva, sino también de la que llaman religión natural, ya se ha recombinado en las cabezas de casi todos con la letra kantiana. Es un placer verles manejar el argumento moral, tirando de los hilos hasta que nos salta desprevenidos el deus ex machina, el Ser personal, individual que está allá arriba en el ciclo.

Fichte llevará la filosofía a una altura que va a dar vértigo incluso a la mayoría de los actuales kantianos[4]. […]

Acabo de recibir el comienzo de las explicaciones de Fichte mismo, los «Fundamentos generales de la doctrina de la Ciencia». (Ya lo habrás visto

anunciado en el suplemento de publicaciones de la Allgemeine Literaturzeitung. Pero no va a ponerse a la venta y dicen que sólo son apuntes para sus discípulos.) Leyéndolo me he dado cuenta de que no me había equivocado en mis profecías.

Actualmente trabajo en una Ética a lo Spinoza. Sentaré los primeros principios de toda filosofía, en los cuales se unen la razón teórica y práctica. Si me animo y da tiempo, estará todo listo para la próxima feria o a más tirar el próximo verano. Me bastará con la felicidad de ser uno de los primeros en saludar al nuevo héroe, Fichte, en la tierra de la verdad. ¡Que la fortuna esté con ese gran hombre! ¡Él terminará la obra! De paso: ¿has leído la «Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes europeos»? Si no, haz que te la traigan de Jena. Allí se puede conseguir. ¿Quién iba a dudar de su autor?(3) […]

4. HEGEL A SCHELLING

[Enero 1795]

Querido:

No necesito gastar más palabras en expresarte la gran alegría que me ha dado tu carta. Lo único que podría superar mi interés por tu fiel recuerdo de los amigos es el que tengo por el camino que hace tiempo ha emprendido tu espíritu y en el que sigue adelante. Como amigos nunca nos hemos convertido en extraños, y todavía menos lo somos en lo que constituye el primordial interés de todo hombre racional y a cuyo impulso y difusión tratará de ayudar con todas sus fuerzas.

De algún tiempo para acá me he vuelto a dedicar sobre todo a la filosofía kantiana, con objeto de llegar a aplicar sus resultados más importantes a algunas ideas que aún son corrientes entre nosotros, o a elaborar éstas basándome en aquéllos. Los esfuerzos modernos por alcanzar profundidades cada vez mayores me son tan poco conocidos como los de Reinhold. Y es que estas especulaciones me han parecido directamente

importantes sólo para la razón teórica, y no tan aplicables a conceptos de utilidad más general. Por tanto no conozco con detalle el fin que persiguen estos esfuerzos; sólo lo presiento confusamente. De todos modos, la preocupación por los portes no te debía haber detenido a la hora de enviarme las hojas que has publicado. Dáselas a la diligencia, no al correo. Me serán de un valor inapreciable.

Lo que me cuentas del curso teológico-kantiano que ha tomado la filosofía en Tubinga no es de extrañar. La ortodoxia es inconmovible, mientras su profesión, vinculada con ventajas seculares, se halle entrelazada con el todo de un Estado. Este interés es demasiado fuerte como para poder ser abandonado tan pronto, e influye sin necesidad de que, en conjunto, se sea consciente de ello. Mientras tanto la ortodoxia tiene de su parte a todo el tropel en constante aumento de papagayos y escribientes, tan incapaces de pensar como de abrigar intereses superiores. ¿Que esta pandilla lee algo opuesto a su convicción (puestos a elevar su palabrería al rango de este nombre) y presiente algo de su verdad? Entonces la respuesta es: «Sí, tiene toda la razón»; y a continuación agarran la almohada y a la mañana siguiente se toman su café y se lo sirven entre ellos como si no hubiese pasado nada. Por lo demás, se conforman con todo lo que se les ofrece, con tal de que no les saque del sistema de su rutina.+

Creo, de todos modos, que sería interesante estorbarles todo lo posible a los teólogos en ese celo de hormiguitas con el que acarrean materiales críticos para consolidar su templo gótico, dificultarles todo, hostigarles en cada madriguera hasta que ya no encuentren ninguna y tengan que mostrar toda su desnudez a la luz del día. Pero entre los materiales que roban a la hoguera kantiana para impedir el incendio de la dogmática, se llevan también brasas a casa. Ellos están operando la difusión general de las ideas filosóficas.

En cuanto al abuso de que me escribes y cuya lógica me puedo imaginar, no cabe duda de que Fichte le ha abierto las puertas con su «Crítica de toda revelación». Él mismo ha sido en esto moderado; pero, una vez aceptados formalmente sus principios, ya no hay forma de contener a la lógica teológica. Basándose en la santidad de Dios para razonar lo que debía mostrar en virtud de su propia naturaleza puramente moral, etc.,

Fichte ha vuelto a introducir el antiguo estilo argumentativo de la dogmática. Tal vez valdría la pena tratar esto más despacio.+

Si tuviese tiempo, trataría de precisar hasta qué punto, tras consolidar la fe moral, necesitamos regresivamente de la idea legitimada de Dios. Por ejemplo, al explicar la relación final, etc. ¿hasta qué punto se le puede trasponer de la teología ética a la teología física y operar en este terreno con ella? Éste me parece ser el procedimiento que se suele adoptar con la idea de Providencia —tanto en general como en los milagros o, como en Fichte, en la Revelación, etc. En caso de que llegue a desarrollar más ampliamente mi opinión, la someteré a tu crítica, pero pidiéndote desde ahora tu indulgencia.+

Mi aislamiento de ciertos libros y el poco tiempo que tengo no me permiten desarrollar algunas ideas a las que ando dando vueltas. Por lo menos no pienso hacer mucho menos de lo que pueda. Estoy convencido de que sólo con un constante revolver y sacudir por todos los lados podemos esperar conseguir al fin algo serio. Algo siempre se consigue, y toda contribución de este tipo tiene su mérito incluso si no encierra nada nuevo, además de que la comunicación y el trabajo en común renuevan y fortalecen. Repitamos constantemente tu consigna: «¡No nos quedemos atrás!»

¿Qué hace Renz? Es como si hubiese algo desconfiado en su carácter, algo que no se comunica con gusto, que trabaja sólo para sí y cree que no vale la pena hacer algo por los otros o tiene el mal por demasiado incurable. Tu amistad ¿no tendrá influjo sobre él como para exhortarle a hacer algo, a polemizar contra la teología actual? La misma existencia de la teología demuestra la necesidad de esa polémica y que no es superflua.

Holderlin me escribe a veces desde Jena. Le reñiré por no escribirte. Va a clase de Fichte y habla de él con entusiasmo como de un titán que lucha por la humanidad y cuyo ámbito de acción ciertamente no se quedará en las cuatro paredes del auditorio. No pienses que su amistad se ha enfriado porque no te escriba. Con toda seguridad se mantiene intacta y creo que su interés por la dimensión pública de las ideas crece constantemente.

¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano!

En tu carta hay una expresión sobre el argumento moral, que no comprendo del todo: «lo manejan hasta que salta el Ser individual, personal». ¿Crees que propiamente no llegamos a tanto?

Adiós

Razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible.

H.

Respóndeme en seguida. Saluda a los amigos.

5 HOLDERLIN A HEGEL[5]

Jena,
26 de enero de 1795.

Tu carta me ha deparado una alegre bienvenida al volver ajena. A finales de diciembre partí para Weimar con la señora del comandante von Kalb y mi pupilo, que había estado aquí solo conmigo dos meses. Ni yo mismo sospechaba que iba a volver tan pronto. Las calamidades que pasé como educador debido a mis especiales circunstancias subjetivas, y la necesidad de vivir por lo menos algún tiempo para mí mismo —que mi estancia aquí no ha hecho más que aumentar— me hizo exponer a la señora del comandante, aún antes de salir de Jena, mi deseo de dejar mi ocupación en su casa. Y aunque me dejé convencer por ella y por Schiller de hacer un nuevo intento, no pude aguantar la broma más de dos semanas, pues, entre otras cosas, estaba casi completamente insomne; así que me volví lleno de paz a Jena, disfrutando por primera vez en mi vida de una independencia que espero no será infructuosa.+

Mi actividad productiva se concentra casi exclusivamente en la elaboración de los materiales de mi novela [Hyperion]. El fragmento publicado en la [revista Nueva] Thalia es todavía una masa bruta. Pienso que acabaré la novela por Pascua; permíteme que hasta entonces no te hable

más del tema. El «Genio de la audacia», del que quizá te acuerdes todavía, lo he entregado reelaborado a la Thalia junto con algunas otras poesías. Schiller se interesa mucho por mí y me ha animado a que le escriba algo para su nueva revista, Las Horas, así como en su proyectado Almanaque de las Musas.

He hablado con Goethe. ¡Hermano! Es el más bello placer de nuestra vida encontrar tanta humanidad en tanta grandeza. Estuvo hablando conmigo tan afable y amistoso, que te aseguro que el corazón me reía y aún me ríe cuando lo recuerdo. Herder estuvo también cordial, me tomó de la mano; pero mostraba ya más el hombre de mundo, habló a menudo muy alegóricamente, como ya sabes que es. Le pienso visitar alguna vez. El mayor von Kalb seguramente se quedará con su familia en Weimar (por lo tanto, su hijo ya no me necesitaba y la despedida pudo anticiparse), y la amistad que tengo, sobre todo, con la señora del comandante, me abre las puertas para visitar la casa con cierta frecuencia.

Los apuntes especulativos de Fichte —«Fundamentos generales de la doctrina de la Ciencia»—, así como sus «Clases sobre la condición del sabio» (ya impresos), te interesarán mucho. En un comienzo sospeché mucho que era un dogmático. Si se me permite una conjetura, parece haber estado realmente al borde de ello o estarlo aún: su aspiración es ir en la *teoría* más allá del hecho de la conciencia. Así lo muestran muchísimas de sus expresiones, y esto es trascendente tan cierta e incluso más llamativamente que la aspiración de los metafísicos tradicionales a ir más allá de la existencia del mundo. Su Yo absoluto (= Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, y, en tanto en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada.

Así puse por escrito mis pensamientos aun en Waltershausen, cuando leí sus primeras páginas, inmediatamente después de haber leído a Spinoza.

Fichte me confirma[6] […] la posición (en su lenguaje) del Yo y el No-Yo es ciertamente curiosa. También la idea de aspiración, etc.

Tengo que acabar pidiéndote que tomes todo esto como si no lo hubiese escrito. Eso de que te estás ocupando de los conceptos religiosos es ciertamente bueno e importante en un sentido. El concepto de Providencia lo tratarás, supongo, en completo paralelo con la teleología kantiana. El modo que tiene Kant de unir el mecanismo de la naturaleza (o sea, también del destino) y su finalidad me parece encerrar propiamente todo el espíritu de su sistema. Ciertamente es el mismo modo que tiene de resolver todas las antinomias. En esto de las antinomias Fichte tiene una idea muy curiosa, sobre la que mejor te escribiré otro día. Estoy dándole vueltas hace tiempo al ideal de una educación del pueblo. Y como tú te ocupas precisamente de una parte de ella, la religión, tal vez eligiendo tu imagen y tu amistad como guía de mis ideas acerca del mundo exterior sensible, pueda escribirte *enseguida* por carta lo que acaso tardaría más en escribir [para mí]. Espero tu juicio y tus correcciones.[7]

6 SCHELLING A HEGEL

Tubinga,
4 de febrero de l795.

No, amigo, no nos hemos convertido en extraños; nos encontramos juntos por viejos caminos. Y si éstos han tomado un giro que quizá no sospechábamos, también nos es común a ambos. Los dos queremos seguir avanzando, queremos impedir que lo grande que ha producido nuestra época se reabsorba en el fermento ya descompuesto de tiempos pasados. Tiene que seguir puro, como salió del espíritu de su autor, seguir entre nosotros y, si es posible, tenemos que transmitirlo a la posteridad no deformado y degradado a la antigua forma tradicional, sino en toda su perfección, en su figura más noble y pregonando su lucha a muerte con toda la constitución anterior del mundo y de la ciencia.

Sobre los intentos de Reinhold por reducir la filosofía a sus últimos principios, ciertamente no te ha engañado tu impresión de que no hace avanzar la revolución misma producida por la Crítica de la razón pura. Por otra parte, también es/o ha sido un escalón que tenía que subir la Ciencia, y tal vez sea Reinhold a quien haya que agradecerle el que vayamos a llegar al ápice tan pronto como tiene que ocurrir según mi esperanza segurísima. De este último paso de la filosofía espero también el que caiga definitivamente el último velo, que se rompa la última supersticiosa telaraña filosófica de los filósofos *privilegiados*. Con Kant nació la aurora; no es ningún milagro el que acá y allá haya quedado aun una pequeña niebla en alguna hondonada pantanosa, mientras los picos más altos brillan ya en la gloria del sol…

¡Magnífica idea la que te propones realizar! Te conjuro a que te pongas lo antes posible manos a la obra. Si estás decidido a no seguir ocioso, *aquí* tienes un campo de ricos frutos y gran mérito. Sería echar el cerrojo definitivo a las últimas puertas de la superstición. Tú mismo escribes que mientras la lógica que Fichte reintrodujo en la «Crítica de toda Revelación» —quizá por acomodación o para divertirse con la superstición y recibir a mandíbula batiente el agradecimiento de los teólogos— siga pasando por válida, seguirá también en pie la locura filosófica. Muchas veces he pensado ya refugiar mi furia ante los desmanes de los teólogos en la sátira, reduciendo toda la dogmática, junto con todos sus apéndices de los siglos más oscuros, a razones prácticas de la fe. Pero me ha faltado el tiempo y sólo Dios sabe qué habría pasado de haber *realizado* mi plan. Quizá habría sido tomado en serio por casi todos y yo habría tenido —por lo menos a escondidas— la satisfacción de brillar como una lumbrera filosófica de la Iglesia. Pero la cosa tiene que ser abordada en serio y de tu mano, amigo, espero el comienzo.+

Aún una respuesta a tu pregunta de si no creo que con el argumento moral lleguemos a un Ser personal. Confieso que la pregunta me ha sorprendido. No la habría esperado de un gran conocedor de Lessing como tú. Pero claro que me la has hecho sólo para ver si *yo* la he decidido *totalmente*; para ti, desde luego, está decidida hace tiempo. Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es:

llegamos todavía *más allá* del ser personal. ¡Entre tanto, me he hecho espinozista! No te asombres. Enseguida te digo cómo.+

Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era *todo*. Para mí lo es el *Yo*. Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática me parece consistir en que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del Objeto absoluto o No-Yo. Ésta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza; aquélla, al de Kant, la filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, está todo resuelto.+

Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en cuanto mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *Libertad*. El A y O de toda filosofía es Libertad. El Yo absoluto ocupa un ámbito infinito del Ser absoluto; en ese ámbito se forman ámbitos *finitos*, que proceden de la *limitación* del ámbito absoluto por un objeto (ámbitos de la *existencia*: filosofía teórica). En éstos no hay más que condicionalidad y lo absoluto termina en contradicciones. Pero *debemos* echar abajo estas barreras, es decir, debemos salir del ámbito finito al infinito (filosofía *práctica*). Ésta, *exigiendo* por tanto la destrucción de la finitud, nos conduce así al mundo suprasensible. «Lo que era imposible a la razón teórica, debilitada *por el objeto*, lo hace la razón práctica.» Sólo que en ésta lo único que podemos encontrar es nuestro Yo absoluto, ya que sólo éste ha descrito el ámbito infinito. No hay para nosotros otro mundo suprasensible que el del Yo absoluto.+

Dios no es sino el Yo absoluto, el Yo en cuanto ha aniquilado todo lo teórico y, por tanto, es = o en la filosofía *teórica*. La personalidad es producto de la unidad de la conciencia. La conciencia, a su vez, es imposible sin objeto. En cambio para Dios, es decir, para el Yo absoluto, *no* hay objeto *ninguno*, pues si no, dejaría de ser absoluto; es decir, que no hay un Dios personal y nuestra suprema aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, la transición al ámbito absoluto del Ser, transición que con todo no es *posible* por los siglos de los siglos; o sea, sólo acercamiento *práctico* al Absoluto y, por tanto, *inmortalidad*. Tengo que acabar. Adiós. Contéstame pronto.

Tu
Sch.

P. D. —Te envío las paginas que me pedías[8] y espero tu juicio sincero y severo sobre ellas. De Renz desespero por ahora por completo. La próxima vez, más sobre esto. ¿No quieres escribirle tú? Yo le pasaré tu carta; pero tendrías que escribirla con cuidado, de modo que la pueda leer su tío.

7 HEGEL A SCHELLING

Berna,
16 de abril de 1795.

Querido:

Mi tardanza en contestarte se debe en parte a diversos asuntos, en parte a que anduve bastante disperso con las solemnidades políticas celebradas aquí en los últimos días. Cada diez años el conseil souverain completa los 90 miembros, más o menos, que ha perdido en ese lapso. Me es imposible describirte qué humano es todo esto, cómo todas las intrigas de nuestras cortes entre primos y primas no son nada en comparación con las combinaciones que aquí se urden. El padre designa a su hijo o al futuro yerno que aporte la mayor dote a su hija, y así sucesivamente. Para saber lo que es una forma aristocrática de gobierno hay que haber pasado aquí un invierno de éstos que preceden a unas Pascuas en que toca renovación.

Pero lo que más ha retrasado mi contestación es el deseo de darte un juicio a fondo de tu obra que me enviaste y que tanto te agradezco. Por lo menos quería mostrarte que he comprendido totalmente sus ideas. Ahora bien, aún no he tenido tiempo de estudiarla a fondo. Pero ya con lo que he entendido de sus principales ideas veo que encierra una culminación de la Ciencia, que nos producirá los resultados más fecundos; veo el trabajo de una cabeza de cuya amistad puedo estar orgulloso y que va a dar su gran

aportación a la revolución más importante que ha visto Alemania en su sistema de ideas. Sería una ofensa animarte a que desarrollaras completamente tu sistema; una actividad que ha asumido un objeto así no necesita de ánimos.+

Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior. Ciertamente seguirá siendo una filosofía esotérica, así la idea de Dios como Yo absoluto. Al estudiar recientemente los postulados de la razón práctica había tenido un presentimiento de lo que me has mandado]; los «Fundamentos de la doctrina de la Ciencia», de Fichte, me lo harán patente por completo. Las consecuencias que se van a seguir asombrarán a ciertos señores. Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.+

Religión y política han obrado de *común* acuerdo; aquélla ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo. Con la difusión de las ideas sobre cómo *deben* ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma siempre todo como es. Esta fuerza vivificadora de las ideas —incluso cuando siguen siendo limitadas como patria, Constitución, etc.— levantará los ánimos y éstos llegarán a sacrificarse por ellas, mientras que actualmente el espíritu de las Constituciones ha contraído una alianza con el egoísmo individual y en él basa su imperio. Siempre me digo, con la frase de los Lebensläufer[9]: «¡Dirigíos hacia el sol, amigos, para que madure pronto el bien del género humano! ¿Qué pueden estorbaros las hojas? ¿Qué las ramas? ¡Abríos paso hacia el sol y, si os cansáis, tanto mejor dormiréis!»

Ahora caigo en la cuenta de que éste es tu último verano en Tubinga. En el caso de que tú mismo escribas tu *disputatio*, acuérdate, por favor, de mandármela en seguida (no tienes más que ponerla en la diligencia, escribiendo en el paquete que siga por el mismo medio). Y si publicas alguna otra cosa, encárgale al librero Cotta que me lo haga llegar. Estoy impaciente por lo que salga en la feria de Pascua. Tengo la intención de estudiar en verano la Doctrina de la Ciencia de Fichte. Entonces tendré también más tiempo de desarrollar algunas ideas a las que estoy dando vueltas hace tiempo, aunque para dio me haría mucha falta poder disponer de una biblioteca. Las Horas de Schiller —los dos primeros números— me han deparado un gran placer. El ensayo sobre la educación estética del género humano[10] es una obra maestra. Niethammer anunciaba para primeros de año una revista filosófica. ¿Qué ha sido de ella? Holderlin me escribe de Jena a menudo. Está muy entusiasmado con Fichte, al que atribuye grandes proyectos. A Kant le tiene que llenar de felicidad el poder apreciar ya los frutos de su trabajo entre tan dignos sucesores. ¡La cosecha será alguna vez maravillosa! Agradécele de mi parte a Süskind las molestias que se ha tomado por mí como buen amigo que es. ¿Qué hace Renz? Por lo que dices, me resulta incomprensible la relación que tiene con su tío y me quita los ánimos de escribirle. ¿Qué trayectoria sigue Hauber?

Adiós, amigo mío. Me gustaría volver a reunirnos alguna vez para comunicarnos nuestras cosas y confirmarnos de viva voz todo lo que pueda apoyar nuestras esperanzas.

Tu H.

Por favor, de aquí en adelante no me envíes tu correo a portes pagados; va menos seguro. Yo tampoco lo haré a partir de esta carta.

8 SCHELLING A HEGEL

Tubinga,
21 de julio de 1795.

Por fin, me pongo, querido amigo, a contestarte tu última carta. Primero pensé en esperar hasta haber escrito mi dispuatio, para poder enviártela como me pedías. Cuando, al fin me dejó respirar este asunto, me puse enfermo, tuve que irme a casa a recuperarme y sólo hace unos seis días que he vuelto. Ahora siento verdadera necesidad de animarme comunicándome con un amigo como tú lo eres. La monotonía de mi vida, cada vez más tediosa y que amarga completamente —por la situación que bien conoces— la libre expresión de mis opiniones, me empuja a buscar en silencio a mis amigos y a alegrarme con ellos de las esperanzas que debo en gran parte a su trato.

Lo que mejora mucho nuestro estado actual son las esperanzas que nos infunden la actividad y la mentalidad ilustrada del nuevo duque. El despotismo de nuestros mediohombres filosóficos se verá, como espero, muy afectado por este cambio. Es inimaginable el daño que ha hecho ese despotismo *moral*. De haber durado algunos años más, habría oprimido la libertad de pensamiento en nuestra patria por debajo de lo que es capaz ningún despotismo *político*. Ignorancia, superstición y fanatismo se habían ido apropiando la máscara de la moralidad y —lo que es aún más peligroso— la máscara de la ilustración. Un poco más y algunos habrían terminado por añorar los tiempos del oscurantismo más craso, pues el círculo que éste abarcó era *amplio* en comparación con las barreras que había levantado esa medioilustración alrededor de nosotros. Nunca se trataba sólo de conocimientos, comprensión, fe; lo que importaba en todo caso era la *moralidad*. Nunca se hablaba de juzgar de los conocimientos, de los talentos; sólo se juzgaba del carácter. No se quería teólogos sabios, sino sólo moralmente creyentes, filósofos que hagan razonable lo irracional y se burlen de la historia. Pero ya te describiré este período, en otra ocasión, de viva voz. Creo que conozco su espíritu tan bien como el que más. Te garantizo que te quedarías atónito.

Ahí va mi disputatio. No tuve otro remedio que escribirla deprisa y por tanto espero que seas comprensivo. Con gusto habría elegido otro tema si hubiese disfrutado de más libertad y no me hubiese sido desaconsejado privatim de salida el primer tema que pensé en tomar (de praccipuis

ortodoxorum antiquiorum adversus haereticos armis [armas principales de la ortodoxia antigua contra los herejes]). Sin poner nada de mi parte, habría sido la sátira más mordaz.

Todavía más comprensión te pido para el otro escrito que te envío adjunto. ¡Cuánto me ha avergonzado el juicio [que das de mí] en tu última carta! No creas que finjo este sentimiento; es que siento demasiado lo que falta tanto a este escrito como al anterior y le perdono de mil amores a todo el que me lo diga, si comparte ese sentimiento. Quizá más adelante pueda reparar tal vez lo que hasta ahora he echado a perder. Mi principal defecto ha sido que no conocía a los *hombres*, que he esperado demasiado de su buena voluntad, tal vez incluso de sus dotes adivinatorias. También tú tenías, a juzgar por tu última carta, ideas totalmente diferentes. Cierto, amigo, que aún se halla lejos la revolución que esperamos de la filosofía. Casi todos los que parecía que iban a trabajar en ella se retiran ahora asustados. ¡No se habían esperado esto!

La actividad de Fichte parece haber cesado totalmente, al menos por el momento. Su valiente celo contra las locuras académicas de los estudiantes de Jena, junto con las intrigas de colegas envidiosos, que probablemente siguen interviniendo bajo mano, le ha echado encima los estallidos más espantosos de un odio general de los estudiantes. Al comenzar este verano se vio obligado a abandonar Jena, al menos provisionalmente. Ahora dicen que ha vuelto otra vez; pero ¡Dios mío!, ¿con qué perspectivas? En muchas revistas se le ha abierto públicamente un proceso filosófico-político-moral.

En los Philosophische Annalen de Jakob se le trata como apenas se trataría a la última escoria de las letras. Es el triunfo de lodos aquellos a quienes sus [«]Aportaciones [para corregir los juicios de la opinión pública sobre la Revolución francesa») y su nueva filosofía les sacan de quicio. De Schiller (que parece el autor de las Cartas sobre la educación estética del género humano en *Las Horas*) se dice que es una vergüenza para un hombre de su talla envilecerse haciendo causa común con uno como Fichte. ¡Todos los cretinos están indignados!

Me han dicho que Holderlin ha vuelto. Todavía no le hemos visto. Renz está de vicario en Maulbronn, y, por lo que he oído, en una situación mejor, más satisfecho. Ahora ha comenzado a escribir a ratos. Sé que le alegraría

muchísimo recibir carta de ti, si me la quieres mandar. Hauber —que llegará a ser con seguridad un gran matemático— está tomando el camino que se puede suponer de una cabeza como la suya. El Philosophisches Journal de Nicthammer ha salido ya; algunos artículos son muy buenos. Me ha pedido mi colaboración, y en el número 5 —si puedes conseguírtelo— encontrarás las «Cartas filosóficas», que son mías.

Mil saludos de todos los conocidos a ti y a Mogling (¿por qué no da señales de vida? Por aquí se dice que va a volver).

Espero que no me devuelvas en la misma moneda mi tardanza en contestarte. Adiós, caro amigo

Tuyo
Sch.

9 HEGEL A SCHELLING

Tschugg bei Erlach (por Berna),
30 de agosto de 1795.

Los regalos, querido, que me has enviado, y tu carta me han deparado la mayor alegría y el placer más grande; te estoy agradecidísimo. Me es imposible escribirte todo lo que me han hecho sentir y pensar.

Tu primera obra [, «Cartas sobre dogmatismo y criticismo»], el intento de estudiar los [«]Fundamentos[»] de Fichte [en «El Yo como principio de la filosofía»] y en parte mis propios barruntos me han puesto en condiciones de penetrar en tu espíritu y seguir ahora su marcha mucho mejor; tu segunda obra me explica ahora la primera. Estuve pensando un tiempo en escribir un ensayo para aclararme lo que puede significar acercarse a Dios, y pensé poder satisfacer así los postulados de la razón práctica, especialmente al de que ésta impere sobre el mundo de los fenómenos. Lo que yo presentía oscura y embrionariamente me lo ha iluminado tu obra del modo más magnífico y satisfactorio. ¡Mi agradecimiento por de pronto, de mi parte! Pero todo el que se preocupe del

bien de las ciencias y del mundo terminará también agradeciéndotelo, si no ahora, sí con el tiempo.+

Creo que vas a tener alguna dificultad para ser comprendido y que tus meditaciones hallen aceptación: la gente simplemente no está dispuesta a deponer su No-Yo. Moralmente temen la luz y la lucha en que puede verse comprometido su confortable sistema de la comodidad. Ciertamente han aprendido de Kant en la teoría que la prueba tradicional de la inmortalidad, el argumento ontológico, etc. no son sólidos (y tienen esto por el desenmascaramiento de una falacia; vid. página 17 de tu [primera] obra). Pero lo que no han comprendido todavía es que el fracaso de esas aventuras de la razón y de su sobrepasar el yo se halla fundado en la misma naturaleza de la razón. De ahí que tampoco hayan cambiado nada, por ejemplo, en su modo de tratar de las propiedades divinas. Simplemente se cambió de razones, y estas propiedades de Dios siguen siendo (como dice en alguna parte nuestro curriculario[11]) la ganzúa con que estos señores lo abren todo. Si ni siquiera la página 1 03 de tu obra les abre los ojos en esto (son demasiado perezosos incluso para hacer estas deducciones; hay que decírselo todo totidem verbis [con todas las letras]), es que son capita insanabilia.

El reseñador de tu primera obra en la Tübinger Gelehrten Zeitung podrá ser respetabilísimo por otros conceptos; pero realmente no ha mostrado nada de profundidad interpretándote como si tu principio supremo fuese un principio objetivo. Será seguramente Abel. En cambio, el funesto reseñador en los Philosophische Annalen de Jakob ha recibido de ti el trato que se merecía. Seguramente Jakob aspira a armarse caballero contra la filosofía de Fichte, como Eberhard lo intentó contra la kantiana; y su revista tan pomposamente anunciada tendrá el mismo destino que la de éste.

Las oscuras perspectivas filosóficas que predice tu carta me han llenado de tristeza. Dices que tienes muchos reparos y que tendrías que re…[12]

Con respecto a las consecuencias que podría tener para ti la incomprensión de tus principios, te encuentras por encima de ella. En silencio has arrojado tu obra al tiempo infinito. El que aquí y allá la malicia se ría de ti es algo, lo sé, que desdeñas. Pero para esos otros a quienes echa para atrás el miedo ante tus resultados, tu obra es como si no se hubiese

escrito. Tu sistema correrá el mismo destino de todos aquellos hombres cuyo espíritu se adelantó a la fe y prejuicios de su tiempo. Mientras se les desacreditaba y refutaba desde presupuestos ajenos a sus sistemas, la cultura científica seguía en silencio su camino. Cincuenta años después la masa, que sólo sabe nadar con la corriente de su tiempo, descubría asombrada, al topar casualmente con una de sus obras, que lo que aprendió de oídas por la polémica como lleno de errores tiempo atrás refutados, contiene en el sistema dominante de su tiempo. Aquí me viene a la memoria el juicio que hizo de ti un repetidor el verano pasado; según ése eres demasiado ilustrado para este siglo; en el siguiente, pongamos por caso, tus principios se hallarán en su sitio. El juicio me parece una sandez por lo que a ti respecta; pero es característico del que lo hizo y de toda la gran clase de los que creen que no está bien elevarse por encima del nivel de la ilustración de su tiempo, ámbito o Estado. En vez de ello abrigan la cómoda esperanza de que todo llegará con el tiempo y que ellos lo tienen todavía para dar siempre un paso adelante. O, mejor dicho, su esperanza es que ya les empujarán hacia adelante. ¡Señores! ¡Ustedes no necesitan ni de las piernas!

He reconocido en tu descripción el espíritu que el gobierno anterior estaba a punto de introducir; su base es la hipocresía y el miedo (consecuencia del despotismo), y él mismo a su vez es padre de la hipocresía. Es el espíritu que tiene que acabar imponiéndose en cualquier Constitución, cuando tiene la ocurrencia quimérica de examinar el corazón y las entrañas, tomando la virtud y la piedad como medidas para estimar el mérito y la distribución de los cargos. Siento en lo más íntimo lo lamentable de esta situación, en que el Estado quiere bajar a la profundidad sagrada de la moralidad y juzgar de ella, y lamentable sigue siendo, incluso cuando la intención del Estado es buena; infinitamente más triste aún, cuando ese oficio de juez cae en las manos de hipócritas, como *tiene* que ocurrir, incluso cuando en un principio la voluntad fue buena. Este espíritu parece haber influido también en los últimos nombramientos de vuestro collegium de repetidores, el cual podría ser útil si constase de buenas cabezas.

No esperes observaciones mías sobre tu obra. Soy sólo un aprendiz en este campo; estoy intentando estudiar los Fundamentos de Fichte.

Permíteme una observación que se me ha ocurrido, para que por lo menos veas la buena voluntad con que correspondo a tu deseo de que te haga observaciones. En el § 12 de tu obra asignas al Yo el atributo de única sustancia. Si sustancia y accidente son conceptos correlativos, me parece que el concepto de sustancia no debería aplicarse al Yo absoluto, sino al yo empírico, como se presenta en la conciencia de sí. En cambio, el parágrafo anterior me hizo pensar que [en él) no hablas de este yo (que concibe unidas la suprema tesis y antítesis), pues le atribuyes la indivisibilidad, un predicado que sólo debería asignarse al Yo absoluto, no al yo como se presenta en la conciencia de sí, en la cual sólo aparece poniéndose como una parte de su realidad.

Acerca de tu disputatio, tengo que comenzar por testimoniarte mi satisfacción por el libre espíritu de crítica superior que la anima; tal y como yo esperaba de ti, la disputatio mira al todo, insobornable por nombres venerables y sin respeto por lo que se ha dicho tradicionalmente. Mi felicitación también por tu erudición y sagacidad. También me has confirmado sobre todo en una sospecha que abrigaba hace tiempo: que tal vez habría sido más honroso para nosotros y la humanidad el que alguna herejía —la que fuese— condenada por concilios y símbolos hubiese prosperado hasta convertirse en el sistema público de la fe, que el que se haya impuesto el sistema ortodoxo.

Lo siento por Fichte. O sea, que las jarras de cerveza y los floretes patricios han resistido a la fuerza de su espíritu. Quizá habría conseguido más si, dejándoles en su barbarie, se hubiese propuesto sólo lograr sin ruido un grupito selecto. Pero de todos modos es una vergüenza el modo con que los pretendidos filósofos les han tratado a él y a Schiller. ¡Dios mío! ¡Qué hombres de la letra y esclavos se siguen hallando entre ellos!

Estoy esperando de un día para otro el Journal de Niethammer, y sobre todo me alegro de antemano por tus colaboraciones. Tu ejemplo y tus esfuerzos me animan de nuevo a ponerme en lo posible a la altura de los conocimientos actuales.

De Holderlin me dicen que ha estado en Tubinga. Seguro que habéis pasado ratos deliciosos juntos. ¡Cuánto me gustaría haber sido el tercer hombre con vosotros!

De mis trabajos no vale la pena hablar. Tal vez te envíe dentro de algún tiempo el plan de algo que pienso elaborar. Ya vendrá el momento de pedirte también en concreto una ayuda entre amigos, incluido el terreno de la historia de la Iglesia, en el que estoy muy flojo y donde puedes ser mi mejor consejero.

Como vas a abandonar pronto Tubinga, por favor infórmame pronto de lo que piensas hacer y del lugar de tu futura estancia, así como de todos tus avatares. Sobre todo, cuídate la salud por ti y por tus amigos. ¡No seas avaro con el tiempo que tienes para el descanso! Saluda cordialmente a mis amigos. La próxima vez te adjuntaré una carta para Renz; creo que retrasará su pérdida. Entre tanto salúdale cordialmente de mi parte, si le ves. Adiós, contéstame pronto. No te puedes figurar el bien que me hace oír de vez en cuando en mi soledad noticias de ti y de mis otros amigos.

Tu Hgl.

EXTRACTOS DE LECTURA

(invierno 1795/96)[1]

1[2]

Mosheim, *Instituciones historiae ecclesiasticae* satr. 13, Segunda parte, cap. 5, § 10.

UN hombre bueno es el hijo unigénito de Dios engendrado por el Padre desde la eternidad. No digo que todas las creaturas sean algo mínimo o que sean algo, sino que no son nada (nihil). Hay algo en las almas que no es ni creado ni creable; y esto es la racionalidad. Dios es bueno, mejor, el mejor de todos, de modo que soy injusto si le digo bueno a Dios; o sea, que disputo como cuando yo, o él, sé que algo es blanco y lo llamo negro. El Padre engendra a su Hijo único y mismo. Las cosas que Dios hace son uno, por eso genera también a su Hijo sin ninguna división (idcirco gignit filium suum sine omni divisone). Lo que dice la Sagrada Escritura de Cristo se predica todo verdadero de cualquier hombre divino. Lo que es propio de la naturaleza divina es todo propio de todo hombre divino +[3].

Dios es formalmente todo lo que es.+

Cualquier hombre perfecto es Cristo por naturaleza.+

El hombre perfecto es libre en todo y no se halla obligado a guardar los mandamientos divinos.+

En los evangelios hay muchas cosas que son poesía y no verdad, y los hombres deben creer más en los conceptos que pronuncia su alma unida a

Dios que al evangelio, etc.+

(Esta sentencia en latín, de la bula episcopal contra ellos.)

2[4]

Las Perspectivas, de Forster. Primera parte[5]:

LA conversión en la cárcel no vale para nada, pues no se traduce en un resultado positivo, y un solo momento de verdadero arrepentimiento vale tanto como medio siglo de languidecer en lágrimas y expiación. El miedo a la muerte —que sólo una educación a la altura de la dignidad humana suaviza y mantiene en ciertos límites— enseña al juez a otorgar como una gracia la vida en cautividad perpetua y al criminal a aceptarla en estas condiciones con agradecimiento. O sea, que también aquí influye el miedo, como suele hacerlo siempre, volviendo cruel y vil. Mientras haya hombres que puedan estimar como un bien la vida sin libertad, encadenados y en la cárcel, compadeceré al juez que quizá no sabe el horrible regalo que hace al desgraciado criminal alargándole una vida miserable. Por otra parte, tampoco se le puede tomar a mal el que se deje llevar del espíritu de su tiempo.

Op. cit., pág. 139:

Cuando se contempla el mayor esfuerzo que hayan podido realizar los tiempos modernos, es imposible reprimir el pensamiento de lo pobres y desamparados que estarían éstos en lo tocante a lo sublime e ideal, si no hubiesen tenido a los griegos por predecesores y modelos.

Pág. 208:

Probablemente no carece de razón la estimación de perfección divina que disfrutaban las dos obras maestras de Fidias: su Minerva y su Júpiter. Pero cuanto más mayestática su posición, sedente o erguida, la augusta cabeza cercana al cielo ante nuestra mirada, tanto más terribles para nuestra fantasía, tanto más perfectas como ideal de lo sublime, tanto más extrañas para nuestra debilidad. Los hombres que fueron capaces de sostenerse por sí

mismos tenían una conciencia tan descarada como para mirar cara a cara a sus divinidades gigantescas, sentirse emparentados con ellas y prometerse de este parentesco su ayuda en caso de necesidad.

Nuestro desvalimiento cambia el asunto. En nuestra constante miseria nunca tenemos la audacia de apoyarnos en nuestras propias fuerzas. La principal necesidad que sentimos nos ha hecho crear los dioses a nuestra imagen y semejanza; es la necesidad de encontrar un confidente con quien poder llorar por nuestra miseria, en quien volcar nuestro corazón con todas sus aspiraciones, de quien poder arrancar sin cansarle ayuda y compasión con persistentes ruegos y llantos —lo mismo que nosotros somos compasivos y pacientes. En la ermita más próxima puedo convencerme de que difícilmente será invocada en otra parte la divinidad inescrutable con tan devota confianza como rezan aquí los cristianos devotos a los santos que antaño fueron humanos como ellos. Ésta es la voz de la naturaleza. Lo débil no puede abarcar lo perfecto, sino que ve un ser como él, por quien pueda ser comprendido y amado, con quien pueda comunicarse.

3[6]

[Recensión de: C. G. Fürstemann, *Die neuesten Streitpunkte über den letzten Grund der Moralität und Sittenlehre*[7] Bremen, 1795, en: Allgemeine) Lit[eratur-]Zeitung, núm. 59 ([21 de febrero de) 1796) [, pág. 4):+

LOS principios de la legislación no pueden ser confundidos con los principios de la ética. El principio de la moral, más que contener, por así decirlo, todas y cada una de las prescripciones morales, debe ser sólo el criterio supremo para juzgar de si una máxima se halla en conformidad con la ética. Ese principio es, objetivamente, para las máximas lo que el principio de contradicción para una afirmación. Ahora bien, subjetivamente tiene que encerrar la motivación que hace moral a una acción. Y lo que hace moral a una acción tiene que estar en nuestras manos, de modo que es

imposible proponerse un fin cuyo logro dependa de la casualidad. Además, nuestra acción no es que reciba razones para obrar, sino que expresa la actitud interna con que debemos ponderar las razones de una decisión. Es decir, que la pureza de la actitud interna [,exigida por Fürstemann,) no sea un ideal, sino una exigencia constante de la razón.

4[8]

L'Etat et les délices de la Suisse par plusieurs auteurs. [*El Estado y las delicias de Suiza, por varios autores*.] Amsterdam, 1730. 8.º en cuatro tomos.

Tomo 1, cap. 13: sobre el gobierno de los cantones.+

EN un gobierno aristocrático un hombre sabio y elocuente podrá decir las cosas más bellas del mundo a gentes que carecen de estudios y de ciencia. Bien lejos de persuadirles, no conseguirá más que hacerse sospechoso, pues la mayor parte de los que interpela odia el lujo de la erudición. Y, en fin, que todos los que llevan los asuntos tienen educación; no hace falta más para que se crean que están llenos de probidad, ciencia, prudencia y bastante mérito para gobernar solos. Esto les impide escuchar las opiniones propuestas por gente más capaz que ellos. (Va a la carta 13.)[9]

Sobre el hecho de que los puestos vacantes no se llenan más que con parientes o amigos de los que ya los tienen, no responderé sino que lo que se practica en Suiza se hace en Francia, en Inglaterra y casi en todo el universo. En todas partes el padre aúpa a su hijo, a su pariente, a su aliado con preferencia sobre cualquier otro. Es un viejo uso (un abuso, no un derecho) de todos los tiempos, de todos los países y de todos los lugares.

Quien posee en Suiza algunos bienes inmuebles nunca es molestado en su posesión; no se le fuerza a convertir su dinero en un papel engañoso, no se entera ni de capitaciones ni de tasas; todo impuesto nuevo le es desconocido.

Los emolumentos de los cargos de la magistratura no deben ser demasiado considerables, porque en cuanto los honores vayan unidos a grandes riquezas, cada uno se apresurará a conseguirlos no por el bien, sino por sórdido interés. (Va a la carta 13.) [9]

El poder soberano se halla vinculado perpetuamente a los burgueses de la capital de cada cantón; sólo estos burgueses pueden ser elegidos miembros del Gran Consejo y sólo éstos pueden ocupar todos los cargos realmente buenos, de modo que los habitantes del resto del cantón se hallan enteramente excluidos de todas las pretensiones al gobierno. ¿No se puede decir que todos los familiares que no tienen parte en el gobierno…[10].

LA POSITIVIDAD DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

(1795-1796)

[1]
[PARTE PRINCIPAL][1]

[INTRODUCCIÓN]

[…]

SE pueden avanzar las consideraciones más contradictorias sobre la religión cristiana y, por más diversas que sean, siempre surgirán muchas voces en contra, alegando que tal o cual afirmación afecta solamente a un determinado sistema de la religión cristiana, pero no a la religión cristiana como tal; cada cual afirma su sistema como si fuera la religión cristiana misma y exige que todo el mundo lo vea así.+

La forma de considerar la religión cristiana, en boga en nuestros días, que toma la razón y la moralidad como bases para examinarla, y que recurre al espíritu de las naciones y de las épocas para explicarla, es vista por una parte de nuestros contemporáneos —parte, por cierto, respetable por la claridad racional de sus conocimientos y por sus buenas intenciones— como una ilustración benéfica, que lleva a la humanidad hacia su meta, la verdad y la virtud. Otro sector, sin embargo, respetable también por el

mismo tipo de conocimientos y por propósitos igualmente bienintencionados —y que además goza de un prestigio secular y del apoyo de los poderes públicos—, ve en esta forma de consideración un mero envilecimiento.+

Las investigaciones del género propuesto en este ensayo son, desde otro punto de vista, todavía más problemáticas, pues ocurre que si uno, en lugar de haberse ocupado con lo que en la opinión de los eruditos cristianos es un mero fantasma de la religión cristiana (ya se trate de un fantasma autofabricado o de uno que hace ya mucho desapareció del mundo), ha tocado realmente un aspecto del sistema que es objeto de reverencia y de fe para muchos hombres, entonces existe toda la razón para hablar de tratamiento benigno si, como reacción, sólo se le manifestase cierta lástima por la ceguera que le impidió ver una serie de cosas en la luz constante de la importancia y de la venerabilidad imperturbable.

De ahí que tampoco una profesión de fe, puesta al principio de este ensayo, podría servir como medio para manifestar obsecuencia; además, dado que una exposición objetiva de los fundamentos de una tal profesión y una justificación adecuada de su contenido irían contra el propósito de este ensayo, el esbozo a secas de la misma despertaría más bien la sospecha de que el autor considera sus convicciones individuales como algo importante, y su persona como un factor que entra en consideración dentro de la problemática.+

Lo que quiero acotar aquí, en estricta referencia al asunto mismo, es que el principio que me ha servido como fundamento de todos los juicios sobre las diferentes formas y modificaciones, y sobre el espíritu de la religión cristiana, es éste: que la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres y que todas las doctrinas más específicas de la religión cristiana, todos los medios para propagarla y todas sus obligaciones (ya sea en cuanto creencias o en cuanto acciones que son en sí arbitrarias) se aprecian, en su santidad y en su valor, de acuerdo a su vinculación más estrecha o más lejana con ese fin.

ESTADO DE LA RELIGIÓN JUDÍA[4]

La triste condición de la nación judía, de una nación que derivaba su legislación de la suprema sabiduría, pero cuyo espíritu estaba oprimido entonces por toda una carga de mandamientos estatutarios, que prescribían pedantemente una regla para todo acto indiferente de la vida diaria, dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un pueblo que ha reglamentado y reducido en fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud, sin dejar a su espíritu (ya profundamente mortificado y amargado por la sujeción de su estado bajo un poder extranjero) otra salida que el orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos. Tal condición de la nación judía debía despertar entre sus hombres de espíritu y sentimientos más elevados, aquellos que no podían abandonar ni negar el sentimiento de la soberanía de su yo, ni doblegarse para convertirse en máquinas muertas, la necesidad de una actividad más libre que el cumplimiento diligente y frailesco del mecanismo insustancial y carente de espíritu de los hábitos mezquinos de una vida sin autoconciencia; debía despertar la necesidad de satisfacciones más nobles que la de enorgullecerse de este oficio de esclavos. El contacto con otras naciones hizo que algunos de ellos conocieran los brotes más bellos del espíritu humano; los esenios intentaron desarrollar en ellos mismos una virtud más autónoma; Juan [el Bautista] se enfrentó con valentía a la corrupción moral, que fue recíprocamente fuente y consecuencia de aquellos conceptos desviados.+

JESÚS

Jesús, hasta su edad viril dedicado a su propia formación, libre de la enfermedad contagiosa de su época y de su nación, libre de la inercia restrictiva que limita su actividad a las necesidades comunes y a las comodidades de la vida y libre también de la ambición y de otros deseos cuya satisfacción le hubiera compelido a participar en los acuerdos de los prejuicios y de los vicios, se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia. Pues así como las naciones tienen sus vestimentas tradicionales, su manera particular de

comer y de beber y sus hábitos en sus otras formas de vida, [así tenían los judíos su moralidad]; de este modo la moralidad se había rebajado de la libertad que le es propia a un sistema de tales usanzas. Volvió a traer a la memoria de su pueblo los principios morales que estaban en sus libros sagrados[(5)] y enjuiciaba a partir de ellos las ceremonias y toda la cantidad de subterfugios que se habían encontrado para eludir la ley, así como la placidez de la conciencia, lograda mediante el cumplimiento de la letra de la ley, por sacrificios y otros ritos sagrados y no por la obediencia frente a la ley moral. Sólo a esta última, y no a la descendencia de Abraham, le asignó Jesús un valor ante los ojos de la divinidad; solamente a esta obediencia le concedió la dignidad merecedora de la bienaventuranza en la otra vida.

El valor de una disposición virtuosa y la indignidad de una exactitud hipócrita en el ejercicio meramente externo de los ritos sagrados le fue enseñado al pueblo por Jesús, públicamente, tanto en su patria, Galilea, como en Jerusalén, centro del judaísmo. En particular formó a través de un trato íntimo a un grupo de hombres, a fin de que le ayudaran a actuar en mayor escala sobre todo el pueblo. Pero su sencilla doctrina exigía una lucha contra el poder reunido de un orgullo nacional enraizado, de la hipocresía y santurronería entretejida en toda la constitución y contra los privilegios de aquellos que presidían tanto en los asuntos de la fe como la ejecución de la ley. Jesús sufrió la pesadumbre de ver fracasar completamente su plan de introducir la moralidad en la religiosidad de su pueblo y experimentó que hasta sus esfuerzos para infundir esperanzas más altas y una fe mejor, por lo menos en algunos hombres, habían tenido un resultado muy ambiguo e incompleto (véase Mateo XX, 20): [«Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino»], un hecho que ocurrió después que Juan y Santiago tuvieron ya varios años de trato con Jesús —Judas—. Hasta en los últimos momentos de su permanencia en la tierra, unos momentos antes de su llamada ascensión, los discípulos expresaron todavía toda la fuerza de la esperanza judaica de que él restauraría el estado judío. (Hechos I, 6): [«Le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?»]. Jesús mismo se convirtió en víctima del odio de los sacerdotes y de la mortificada vanidad nacional de su pueblo.

¿Cómo se hubiera podido esperar que un tal maestro que no se declaró en contra de la religión establecida misma, sino sólo contra la superstición moral de creer, que por el hecho de observar las costumbres religiosas se han cumplido ya las exigencias de la ley moral; que un maestro que reclamaba una virtud autónoma, libre y no apoyada en la autoridad (lo cual, si no es un sin sentido es una contradicción directa); que un maestro como él diera pie a una religión positiva, a una religión fundada en la autoridad y que no pone el valor del hombre en lo moral, o por lo menos no lo pone enteramente ahí?+

¿DE DÓNDE VIENE LO POSITIVO?

El interrogante anterior se funda en la convicción de que Jesús era el maestro de una religión puramente moral no positiva; según esta convicción, los milagros y los otros hechos similares no tenían el propósito de fundamentar doctrinas, ya que éstas no pueden descansar sobre hechos, sino de despertar acaso con tales fenómenos llamativos la atención de un pueblo sordo ante la moral. De acuerdo a esta concepción, muchas de las ideas de sus contemporáneos, por ejemplo la espera de un Mesías, su representación de la inmortalidad mediante la imagen de la resurrección, su creencia que las enfermedades graves y violentas se deben a la acción de un ser malévolo y poderoso, tenían para Jesús sólo el carácter de medios; en parte, porque no tienen ninguna relación inmediata con la moralidad, ya que, como ideas de la época, no pertenecen al contenido de una religión (pues tal contenido debe ser eterno e invariable) y, en parte, para transformarlas en concepciones más nobles.+

Contra la opinión de que la doctrina de Jesús no es positiva en absoluto y que nada quiso fundar sobre su autoridad se elevan las voces de dos grupos. Ambos concuerdan en la afirmación de que la religión [cristiana] contiene sin duda principios de virtud, pero junto a prescripciones positivas para conseguir la complacencia de Dios por otros medios —como ejercicios, sentimientos y acciones— que no son los de la moralidad. Pero los dos grupos difieren en lo siguiente: uno sostiene que este elemento

positivo no tiene nada que ver con la esencia de una religión pura y, aún más, que es algo repudiable; por esto no quiere tampoco conceder el rango de religión moral a la religión de Jesús. El otro, por el contrario, pone la preeminencia de la religión de Jesús precisamente en este elemento positivo, al cual le concede la misma santidad que a los principios de la moralidad. Es más: a menudo fundamenta estos principios en aquel elemento y a veces reconoce a éste mayor importancia que a los principios.+

Este último grupo de opinión puede contestar fácilmente la cuestión de cómo la religión de Jesús se ha hecho positiva, sosteniendo que surgió precisamente como positiva de los labios de Jesús; que Jesús exigió la fe en todas sus doctrinas, también en las leyes de la virtud, sólo fundándose en su autoridad. No es reproche para Jesús lo que dice Sittah en el *Nathan*[2] sobre los cristianos: «Aun lo que la fe les sazona con humanidad, viniendo desde el fundador, no porque es humano lo aman, sino porque Cristo lo dijo, porque él lo ha hecho.» El fenómeno de cómo una religión positiva encontró tan amplia aceptación, es explicado según esta opinión afirmando que ninguna otra religión responde tanto como ésta a las necesidades del género humano, pues resuelve aquellos problemas que se le plantean a la razón práctica sin que ésta pueda resolverlos por sus propias fuerzas; así, por ejemplo, ha contestado satisfactoriamente la cuestión de cómo puede esperar el hombre el perdón de sus pecados, de los cuales ni siquiera es libre el más virtuoso. Por esta vía se pretende ahora nada menos que elevar estos supuestos problemas al rango de los postulados de la razón práctica, y lo que se ha intentado de antaño por el camino teórico de probar la verdad de la religión cristiana a partir de los principios de la razón se comprueba ahora por una llamada razón práctica. Sin embargo, es un hecho conocido que el sistema de la religión cristiana, en su estado actual, es producto del trabajo de varios siglos; que en esta determinación paulatina de los dogmas no fueron siempre conocimientos, moderación y racionalidad los motivos que guiaron a los Santos Padres; que ya en la aceptación de la religión cristiana el móvil no era solamente el amor a la verdad, sino que en la misma tuvieron su influencia motivos en parte muy mezclados, cálculos muy poco santos, pasiones muy impuras y, a veces, necesidades del espíritu

a menudo fundadas en simple superstición. Por esto se nos concederá que es legítimo, para la explicación del proceso de formación de la religión cristiana, presumir qué circunstancias externas y espíritu de la época tuvieron su influencia sobre el desarrollo de su forma, [y aclarar] cuál es el propósito de la historia eclesiástica y, más específicamente, de la historia de los dogmas.+

La presente investigación no tiene el propósito de examinar, a lo largo de pautas históricas, este desarrollo más específico del curso doctrinal de la Iglesia. Lo que buscamos —en parte dentro de la forma original de la religión de Jesús, dentro en parte del espíritu de las épocas— son algunas razones de orden general que posibilitaron la falsa apreciación (ya temprana) de la religión cristiana como religión de virtud, y su transformación primero en una secta y luego en una le positiva.

La imagen que se ha dado más arriba de los esfuerzos de Jesús por convencer a los judíos de que la esencia de la virtud o de la justicia, válida ante Dios, no se encuentra en el mero cumplimiento de la ley mosaica, será reconocida como válida por todas las facciones de la fe cristiana, aunque se la juzgará por muy incompleta.

La afirmación de que también las leyes morales de Jesús son positivas, es decir, que tienen su validez porque Jesús las pronunció, proviene, es verdad, de una encomiable modestia y de una resignación a todo lo bueno, noble y grande que puede tener la naturaleza humana; sin embargo, hasta ella tiene que presuponer que el hombre posee un sentido del deber natural hacia los mandamientos divinos. Si no hubiera absolutamente nada en nuestros corazones que correspondiese a los reclamos de la virtud, si éstos no tocasen ninguna cuerda propia de nuestra naturaleza, entonces la empresa de Jesús de enseñar la virtud a los hombres hubiera tenido el mismo carácter y el mismo éxito que el afán de San Antonio de Padua de predicar a los peces; también el santo puede que haya confiado en que lo que no podían dar por sí ni su prédica ni la naturaleza de los peces fuera realizable, sin embargo, por una asistencia venida desde lo alto.+

Más adelante nos ocuparemos de las razones por las cuales se ha llegado a considerar las leyes de la moral como algo positivo.+

Puesto que no es nuestra intención investigar cómo se ha introducido en el Cristianismo esta o aquella doctrina positiva, o qué cambios progresivos ha sufrido la misma, ni estudiar si esta o aquella doctrina es en verdad completamente positiva o sólo en parte, nos ocuparemos únicamente de aquello que, dentro de la religión de Jesús, indujo a que la misma se convirtiese en religión positiva; es decir, en una religión que o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad.

[LO QUE PUEDE LLAMARSE UNA SECTA Y LA DOCTRINA DE JESÚS]

Una secta presupone, en general, diferencias de doctrina o de opiniones, habitualmente frente a las dominantes, o también frente a las sostenidas por otros. Se puede hablar de secta filosófica si la misma se distingue por sus doctrinas sobre lo que es el deber y la virtud esencial de los hombres, por sus ideas sobre Dios y por la concepción de que la perversidad y la indignidad son exclusivamente desviaciones éticas, y no errores de su deducción formal; también si su doctrina sostiene que la fe popular de la fantasía es indigna de un hombre pensante, sin afirmar que la misma sea algo punible. A una secta filosófica habría que oponer no tanto otra religiosa, sino una positiva que, lejos de sostener que solamente la eticidad importa para la esencia de la moral, concediera también importancia moral a todo aquello que no descansa sobre la razón, sino que tiene el fundamento de su fe, en la fantasía de los pueblos, ya sea que tenga a esto último solamente por algo pecaminoso, de lo que hay que resguardarse, o bien porque ponga en el lugar de estas creencias meramente positivas alguna otra positividad, concediendo el mismo valor y rango a la fe en ésta que a la eticidad. Las concepciones de una secta positiva pueden incluso llegar a equiparar a aquellos que no tienen esta fe (sin culpa propia, lo que puede darse en el caso de la fe positiva, pero no en el caso de la fe moral) con hombres moralmente corruptos.+

En verdad, el nombre de secta tendría que reservarse para designar a esta última clase de sectas, ya que el mismo contiene algo que indica rechazo, y porque una escuela filosófica no merece un nombre que se asocia con las ideas de condenación e intolerancia. Tales sectas positivas no deberían tampoco llamarse sectas religiosas, puesto que la esencia de la religión no estará, por cierto, en lo positivo.+

Entre estas dos clases de sectas podríamos colocar una tercera que, por un lado, acepta como sagrado el principio positivo del conocimiento del deber y de la voluntad de Dios, y de la fe en el mismo, convirtiéndolo en el fundamento de la fe, pero que, por el otro, sostiene que la esencia de la misma fe no se encuentra en las doctrinas positivas que contiene ni en las prácticas que se ordenen, sino en los mandamientos de la virtud. La doctrina de Jesús era de esta clase.+

Jesús era judío; el principio de su fe y de su evangelio era la voluntad revelada de Dios, tal como la tradición judía se lo había transmitido. Pero el sentimiento vivo de su propio corazón acerca del deber y la justicia le servía también de fundamento. Puso como condición principal de la protección de Dios el cumplimiento de esta ley moral. A esta doctrina, a su aplicación a casos individuales y a su ilustración con ejemplos imaginarios (parábolas), se agregan ciertos elementos de su historia personal que contribuyeron al establecimiento de una fe fundamentada en la autoridad.

Es indudable que en el caso de un hombre que enseña la virtud y que quiere contrarrestar el proceso de corrupción moral de su época, su propio carácter moral tiene una importancia decisiva: su falta haría que las palabras cayeran como muertas y frías de sus labios; sin embargo, en el caso de Jesús concurrieron varias circunstancias que hicieron la persona del maestro más importante de lo que era realmente necesario para recomendar la verdad de sus enseñanzas.

JESÚS HABLA MUCHO DE SÍ

Jesús se vio compelido a hablar mucho de sí mismo, de su persona; la circunstancia que le obligó a ello fue la manera —la única— en que su

pueblo era influible, pueblo que tenía la íntima convicción de haber recibido su constitución entera, todas sus leyes religiosas, cívicas y políticas de la divinidad misma. Éste era su orgullo; esa creencia imposibilitaba las especulaciones propias y las limitaba al estudio de las Sagradas Escrituras. De igual modo reducía la eficacia de la virtud a una obediencia ciega frente a estos mandamientos que no les fueron dados por ellos mismos.+

Un maestro que quería tener más eco en su pueblo de lo que podía lograr algún comentario nuevo de las mismas fuentes, que quería convencerlo de la inadecuación de la fe eclesiásticamente reglamentada, debía necesariamente apoyar sus afirmaciones sobre la misma autoridad. Querer apelar a la sola razón, hubiera significado lo mismo que predicar a los peces: a los judíos no les era posible percibir ninguna exigencia de este tipo. Es verdad que al propagar una actitud moral tenía la ayuda de la voz inextinguible del mandamiento moral en el hombre y la voz de la conciencia que, por sí solas, ya son capaces de aminorar la preponderancia de la fe eclesiástica. Sin embargo, cuando el sentido moral ha tomado por entero la dirección de la fe eclesiástica, cuando se ha amalgamado completamente con ella, cuando esta última ha extendido ya su dominio exclusivo hasta al corazón de los hombres, sirviendo como fundamento de toda virtud y produciendo así una virtud falsa, entonces sólo se la puede contrarrestar oponiéndole igual autoridad, una autoridad divina.+

Por eso Jesús exige que se escuchen sus enseñanzas, porque expresan la voluntad de Dios y no porque correspondan a las necesidades morales de nuestro espíritu. Esta correspondencia de lo que decía con la voluntad de Dios, sus afirmaciones de que «quien cree en mí, cree en el Padre», que «no enseño nada excepto lo que me enseñó el Padre» (concepciones que se repiten y que dominan sobre todo en Juan), le dieron la autoridad sin la cual Jesús no habría podido ejercer ninguna influencia sobre sus contemporáneos, por más elocuentes que hubiesen sido sus conceptos sobre el valor de la virtud en sí. Es posible que fuera consciente de que existía un vínculo entre él y Dios, o simplemente que tomase la ley que está grabada en nuestros corazones por una revelación inmediata de la divinidad, por una chispa divina; sería posible entonces que, a través de la certeza de no enseñar nada fuera de lo que manda esta ley, se hubiera percatado de la

correspondencia entre su doctrina y la voluntad de Dios. Todos nosotros vemos diariamente ejemplos del grado extremo hasta dónde puede llegar el renunciamiento de los hombres a su propia fuerza y libertad, y cómo los mismos se doblegan de tan buen grado ante una eterna tutoría y que su apego a las cadenas que soporta la razón se incrementa en la medida que se hacen más pesadas.+

Por esto Jesús, junto a sus prédicas por una religión de virtud, tuvo que hacer entrar en escena, necesariamente, a su persona, al maestro; tuvo que exigir una fe en su persona, fe que su religión de la razón necesitaba sólo para oponerse a lo positivo.

(JESÚS HABLA DE SI MISMO) COMO DEL MESÍAS

Había todavía otra causa que tenía sus orígenes en la anterior. Era la espera de un Mesías que, revestido de poder y como plenipotenciario de Jehová, debía fundar de nuevo el Estado judío. Una enseñanza diferente de la que los judíos ya poseían en sus documentos sagrados se aceptaría en este pueblo sólo si proviniese de este Mesías. La aceptación que el pueblo mismo —y la mayoría de los amigos más próximos del maestro— dio a Jesús se apoyaba, en su mayor parte, en la posibilidad de que fuese ese Mesías y que se mostrara pronto en toda su grandeza. Jesús, que bajo ninguna otra condición tendría acceso al pueblo si no era mediante esta suposición, no podía denegarla sin más ni más. Intentó, sin embargo, conducir su esperanza mesiánica más hacia lo moral y fijó el momento de la manifestación de su gloria en el tiempo posterior a su muerte.+

Mencionábamos más arriba con qué fuerza sus discípulos estaban todavía atados a esta creencia, la que le brindaba nueva oportunidad para hablar de su persona. Había otra más: el peligro que amenazaba su seguridad, su libertad y su vida. Estas preocupaciones acerca de su persona le obligaban a menudo a defenderse, a explicar sus intenciones y el propósito de la forma de vida que había elegido, y a vincular sus recomendaciones de la justicia en general a la recomendación de la justicia frente a su persona.

Finalmente, es común que en el caso de un hombre extraordinario por su doctrina se pregunte también por las circunstancias de su vida, y qué rasgos poco importantes de su persona, que narrados de gente común serían indiferentes, despierten gran interés. Por la historia de su vida y de su muerte injusta, la persona de Jesús debía alcanzar entonces una importancia infinitamente mayor, aun independientemente de su doctrina, y atraería sobre sí la atención y la fantasía. Nos conmueven los destinos extraordinarios de personas desconocidas y hasta ficticias, sufrimos y nos alegramos con ellas y hasta sentimos en nosotros la injusticia sufrida por un iroqués. ¡Cuánto más profundamente tenía que acuciar la mente de sus amigos la imagen de su maestro y amigo, injustamente sacrificado! ¿Cómo podrían haber olvidado al maestro cuando propagaban sus doctrinas? Su alabanza como recuerdo agradecido les era tan cara, tan importante como su doctrina, y más importante debió serles «lo» extraordinario de su historia que trascendía la naturaleza y las fuerzas humanas.

MILAGROS

Gran parte de la confianza y de la atención recabada por Jesús entre los judíos (incapaces de una fe que hubiera sido conquistada por ellos mismos y que se fundara en su propia naturaleza) era atribuible a sus milagros, por más que su capacidad de hacerlos, según parece, no llamó demasiado la atención de sus doctos contemporáneos. (También otros judíos lograban curar posesos del demonio. Cuando Jesús curó la mano reseca en la sinagoga lo que más llamó la atención no fue la curación en sí, sino la circunstancia de que violaba con ella la santidad del Sabbat.) En verdad, tratándose de hombres que debían saber más acerca de lo que era posible o no, de acuerdo a la naturaleza de la gente ordinaria, estos hechos hubieran debido extrañarles bastante más.+

Independientemente de lo que los adversarios del cristianismo han avanzado contra la realidad de los milagros y de cuanto los filósofos han argumentado contra la posibilidad de los mismos, todos conceden que se trata de actos de Jesús que fueron milagros para sus amigos y discípulos:

esto es suficiente aquí para nosotros. Nada ha contribuido más que esta fe en los milagros a la transformación de la religión de Jesús en una religión positiva, a su fundamentación —aun en cuanto doctrina de la virtud— sobre la autoridad. Por más que Jesús haya exigido la fe a causa de su doctrina y no por sus milagros, por más que las verdades eternas —de acuerdo a su naturaleza— deben fundamentarse sólo en la esencia de la razón, para ser necesarias y universalmente válidas, y no en fenómenos fortuitos del mundo exterior sensible, la convicción sobre la obligatoriedad de la virtud tomó ahora el siguiente camino: los milagros aceptados por fidelidad y lealtad fundamentaron una creencia y la autoridad del que los realizó; esta autoridad del mismo se convirtió entonces en el principio de la obligatoriedad de lo moral. Si los cristianos hubieran seguido por este camino hasta su meta se habrían visto todavía en gran ventaja frente a los judíos. Pero se han detenido a medio camino, y en la misma forma como los judíos ponían la esencia de la religión en sacrificios, ceremonias y en una fe impuesta desde afuera, los cristianos la asentaron en imploraciones, acciones externas, sensaciones internas, en una creencia histórica.+

Este desvío en el camino hacia la moralidad por medio del milagro y la autoridad de una persona, tiene, de un lado, la falla de todo desvío, la de aumentar la distancia de la meta y poner así al caminante en el peligro de perder de vista el camino mismo, por todos los rodeos e interrupciones del mismo; de otro lado, agravia la dignidad de la moralidad que es autónoma y desprecia todo fundamento ajeno, y quiere cimentarse, autosuficientemente, sólo en sí misma. Ahora ya no era la doctrina de la virtud de Jesús la que reclamaba respeto para sí misma, que se hubiera transmitido luego también al maestro, sino que la doctrina exigía el respeto sólo a causa del maestro y a éste a causa de sus milagros. Aquel que llegara a ser hombre devoto y virtuoso mediante este rodeo tendrá una humildad que no admitirá mayor participación de su propia fuerza moral, sino el respeto que rinde al ideal de la santidad dentro de su disposición moral. La moralidad de un hombre tal no reconocerá para sí tampoco una capacidad o una receptividad propias para lo moral, ni tampoco carácter de libertad. Pero quien se somete a aquella ley sólo forzadamente, por miedo al castigo de su señor, ha renunciado por completo a ese carácter, a la fuente de la moralidad; en

consecuencia, cuando se le quita la fe teórica en este poder del cual depende, se convierte en un esclavo desencadenado que no conoce ya ley alguna, dado que la ley cuyo yugo había soportado no se la había dado su propia razón[6], puesto que a esta última no la podía concebir como algo libre, como soberana, sino —según expresión corriente— como sirvienta. Y ahora la razón se ve limitada a esta misma función frente a sus apetitos.+

Que este camino, que parte de la historia de los milagros para ir a la fe en una persona, y de aquí, si todo va bien, a la moralidad, sea el obligado camino real jalonado de símbolos, es un hecho que se conoce con la misma certeza con la que se comprueba que el fundamento específico de la virtud se encuentra en la razón del hombre y que el rango de la naturaleza humana, el grado de perfección que se le exige, debe colocarse muy encima de aquella situación de minoría de edad en la cual esta naturaleza se sitúa para siempre bajo tutoría, y en la incapacidad de alcanzar jamás el estado de adulto.

«Fijarse una meta exigua…», etcétera[3].

No fue Jesús quien hizo de su doctrina religiosa una secta peculiar que se diferenciaba por hábitos particulares. El resultado de su enseñanza dependía del celo de sus amigos, de la manera en que habían comprendido su doctrina, de la forma y de la pretensión con la cual la habían propagado y de los fundamentos que habían buscado para apoyarla. Por esto surge la cuestión: ¿qué elementos había en el carácter y en las capacidades de los discípulos de Jesús, en su vínculo con él, que contribuían a su transformación en una secta positiva?

LO POSITIVO EN LOS DISCÍPULOS

Aunque se conozcan pocos detalles acerca de los caracteres de la mayoría de los discípulos de Jesús hay cosas que, aparentemente, son ciertas. Se puede afirmar que se destacaban por su rectitud, por su constancia y valor en el sostenimiento de la doctrina de su maestro, por su humildad y amabilidad. Al mismo tiempo estaban habituados a un círculo limitado de actividades; habían aprendido sus oficios, tal como se aprendían y se

aplicaban en general, cual prácticas manuales. No se destacaban ni como profundos hombres de estado ni como generales; al contrario, se sentían orgullosos de no ser ni una cosa ni otra. Era éste el espíritu con el cual recibían las enseñanzas de Jesús; su horizonte se amplió un poco mediante las mismas, pero no hasta superar todas las ideas y prejuicios judíos (como ejemplo véase a Pedro, el más ferviente de todos, en los Hechos de los Apóstoles [12, 11], donde dice: «Ahora me doy cuenta [de que realmente el Señor ha enviado su Angel…»]; lo mismo que con el lienzo con diferentes animales [10, 9ss.], y los hechos arriba citados). Al carecer de un fondo de propias energías espirituales su adhesión a la doctrina de Jesús se originaba, en primer término, en su amistad y en su apego a él. La verdad y la libertad no las habían conquistado ellos mismos; sólo tras largo aprender laborioso llegaron a un sentimiento vago y a algunas fórmulas acerca de ellas. Su ambición era comprender y transmitir fielmente esta doctrina, sin aditamentos, sin particularidades divergentes surgidas de la propia elaboración. Y es así como debía ocurrir si la religión cristiana iba a ser mantenida, si iba a ser establecida como religión pública y consolidada como tal en la posteridad. Si es lícito establecer en este punto una comparación entre el destino de la filosofía de Sócrates con el destino de la enseñanza de Jesús, diremos que en la diferencia manifiesta entre los discípulos de los dos sabios vemos una de las razones por las cuales la filosofía socrática no se expandiera como religión pública ni en Grecia ni en otra parte.

Los discípulos de Jesús habían renunciado a todo interés (en verdad, éstos no eran muy amplios ni muy difíciles de abjurar); habían abandonado todo para seguir a Jesús. No tenían interés por el Estado, tal como lo tiene el republicano por su patria; todo su interés se limitaba a la persona de Jesús.+

[LA DIFERENCIA CON LOS DISCÍPULOS DE SÓCRATES]

Desde su infancia, los amigos de Sócrates habían desarrollado sus dotes hacia una variedad de direcciones. Habían respirado dentro de un espíritu

republicano que da más independencia a cada uno y que hacía imposible a todo espíritu medianamente formado la dependencia de una única persona. En su Estado valía todavía la pena interesarse en él, y un interés de esta clase no se abandona jamás. La mayoría de ellos habían sido ya discípulos de otro filósofo, de otro maestro; amaban a Sócrates por su virtud y por su filosofía, y no la virtud y su filosofía a causa de su persona.+

Así como Sócrates mismo había combatido por su patria, había cumplido con sus deberes de ciudadano libre, en la guerra como soldado bravo y en la paz como juez justo, sus amigos eran también algo más que meros filósofos inactivos, algo más que meros discípulos de Sócrates. Por esto, eran capaces también de reelaborar en sus propias mentes lo aprendido, darle la impronta de una originalidad propia. Muchos de ellos fundaron escuelas propias y eran, a su manera, hombres tan independientes y grandes como Sócrates.

[EL NUMERO DE] DOCE

Jesús encontró apropiado fijar el número de sus amigos íntimos en doce y darles, aun después de su resurrección, grandes poderes en calidad de sus enviados y sucesores.

Cada uno tenía plenos poderes para difundir la virtud y para fundar el reino de Dios en la tierra. Para los hombres que se sienten llamados a emprenderlo no hay ningún número sagrado. Sócrates no tuvo siete discípulos, o tres veces tres; todos los amigos de la virtud le eran bienvenidos. En una constitución civil es práctico y necesario determinar el número de miembros de los cuerpos representativos o de los tribunales, y mantener estable este número; pero una religión de virtud no puede aceptar tales formas derivadas de constituciones estatales. La limitación de los mayores honores a un pequeño círculo de personas tuvo como resultado una estima fundada en individuos. Esto se convirtió en algo cada vez más importante en la constitución de la Iglesia cristiana, en la medida en que ésta se extendió: es así como se hicieron posibles los concilios, que decidían

sobre verdades, de acuerdo a la mayoría de votos y que impusieron al mundo sus decretos como normas de fe.

EL ENVIÓ DE LOS DISCÍPULOS AL MUNDO

Hay otra circunstancia que llama la atención en la historia de Jesús. Envió dos veces amigos y discípulos suyos (una vez a un grupo mayor y otra a otro menor) a lugares que él no pudo visitar e iluminar por sí mismo. Según parece, en ambos casos los grupos estuvieron lejos de él sólo por pocos días. Durante el corto tiempo que pudieron dedicar, durante estos viajes, a la formación y al mejoramiento de los hombres, no lograrían gran cosa. Lo máximo que podían hacer era llamar la atención del pueblo sobre ellos y su maestro y difundir la noticia de sus hechos milagrosos, pero no podían hacer grandes conquistas para la virtud. Esta manera de difundir una religión sólo puede corresponder a una fe positiva. No se ganó ningún terreno en la extirpación de la superstición judía ni en la difusión de la eticidad. Jesús mismo, después de largos años de trato y de esfuerzos, no hizo adelantar mucho en esta dirección ni a sus amigos más íntimos.

LA RESURRECCIÓN Y LOS MANDATOS POSTERIORES

En este contexto es notable también la orden que da Jesús a sus discípulos, después de su resurrección, para la difusión de su doctrina y de su nombre. Esta orden (sobre todo tal como la expresa Marcos 16, 15-18), emitida después de su resurrección, es característica del maestro de una religión positiva. (No así la despedida conmovedora antes de su muerte que caracteriza al maestro de la virtud que, con la voz de la amistad más tierna, con el sentimiento inspirado del valor de la religión y de la eticidad, en la hora más importante de su vida, emplea los pocos momentos que le quedan a la recomendación del amor y de la tolerancia, a imbuir indiferencia en sus amigos contra los peligros que podría traerles el ejercicio de la virtud y de la verdad.)+

En vez de la orden: «id por todo el mundo…», etcétera, un maestro de la virtud quizás hubiera dicho: «que cada uno obre todo el bien que pueda dentro de la esfera de actividad que le fue asignada por la naturaleza y la providencia». En aquella despedida [antes de la muerte] el maestro de la virtud coloca todo el valor en el hacer; la orden en Marcos da toda la importancia a la fe. Además, introduce aquí un signo externo, el bautismo, como señal de diferenciación y convierte estas dos cosas positivas, la fe y el ser bautizado, en condiciones de la bienaventuranza, condenando al mismo tiempo al no-creyente.+

Por más que se eleve la fe a una fe viviente que opera en las obras de la caridad y del amor, por más que se rebaje la incredulidad a una obstinación (en contra de lo que el incrédulo mismo sepa y de lo que le diga su conciencia) que se niega a reconocer la verdad del Evangelio, por más que se diga que se habla solamente de esta fe y de esta incredulidad (lo que no resalta precisamente de aquellas pocas palabras), algo esencialmente positivo sigue adhiriéndose a aquellas expresiones. Y este elemento positivo tiene aquí la misma dignidad que la moralidad, permanece unido indisolublemente a ésta y de él dependen bienaventuranza y condenación. Sin embargo, de la continuación [en Marcos] resalta que la orden se refiere también, y preferentemente, a este elemento positivo: se indican las dotes, las calidades que se confieren a los creyentes: «en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en las manos las serpientes y, si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos y éstos recobrarán la salud».+

Hay un notable contraste entre estas propiedades atribuidas a los hombres que gozan del beneplácito de Dios y lo que se expresa en Mateo 7, 22. En este último pasaje se describen rasgos similares: exorcizar en el nombre de Jesús, hablar en su nombre el lenguaje de los profetas (se sabe que esto es un concepto más amplio que «profetizar»; coincide aproximadamente con καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν [hablar en lenguas nuevas]) y cumplir otras hazañas. Sin embargo, aquí se dice que un hombre puede, a pesar de poseer todas estas cualidades, ser condenado por el juez del mundo. Las palabras en Marcos 16, 15-18, sólo son posibles en la boca de un maestro de la religión positiva y no en la de un maestro de la virtud.

La doctrina de Jesús exige, en parte, una obediencia absoluta y desinteresada frente a la voluntad de Dios y a la ley moral, y hace de esta obediencia una condición del favor divino y de la esperanza de la salvación. Pero contiene también los diversos elementos arriba tratados, y fueron éstos los que pudieron inducir a quienes mantuvieron y expandieron su religión a fundar el conocimiento de la voluntad de Dios y la obligación frente a la misma solamente en la autoridad de Jesús. Concibieron hasta el reconocimiento de esta autoridad como una parte de la voluntad divina, como un deber, convirtiendo así la razón, facultad legislativa, en una facultad puramente receptiva. El resultado fue que todo lo que se pudo comprobar como doctrina de Jesús, y luego como enseñanza de sus sucesores, se honró como voluntad de Dios, se vinculó con la bienaventuranza y la condenación. Las mismas doctrinas de la virtud se hicieron ahora positivamente obligatorias; es decir, que no obligaban por sí mismas, sino en cuanto mandamientos de Jesús. Perdieron así el criterio interno de su necesidad y se pusieron en el mismo nivel de cualquier otro mandamiento positivo y específico, de cualquier reglamentación exterior fundada en las circunstancias o en la prudencia. Y aunque esto sea, por lo demás, un concepto contradictorio, la religión de Jesús se convirtió en una doctrina *positiva* sobre la *virtud*.+

La doctrina de Jesús no se distinguió meramente de las creencias públicas en el sentido de una indiferencia hacia las mismas: en este caso hubiera formado una escuela filosófica. Muy por el contrario, afirmaba que aquella fe pública y la observancia de sus usos y mandamientos eran algo pecaminoso, y se representaba la meta final de la humanidad como algo que se lograba sólo por medio de *sus* mandamientos, que consistían, en parte, en mandamientos morales y, en parte, en ceremonias y en opiniones de fe positivas. Este proceso por el cual la doctrina de Jesús se convirtió en la fe positiva de una secta tuvo consecuencias decisivas tanto para la forma de la doctrina como para su contenido. Éstas la alejaron cada vez más de lo que se comienza a tener por la esencia de toda religión verdadera —también de la cristiana—; es decir, de la determinación interna de estatuir, en toda pureza, los deberes del hombre en relación con sus motivaciones e impulsos y de mostrar la posibilidad del sumo bien a través de la idea de Dios.

LO QUE ES APLICABLE EN UNA [PEQUEÑA] SOCIEDAD ES INJUSTO EN UN ESTADO

Una secta que considera los mandamientos de la virtud como mandamientos positivos, y los adjunta además a otros mandamientos positivos, adquiere ciertas características que son totalmente ajenas a una secta meramente filosófica (esto es, a una secta que tiene como objeto también doctrinas religiosas, pero que no reconoce ningún juez, salvo la razón). Estas características son apropiadas, lícitas y convenientes para una pequeña sociedad de creyentes sectarios, pero en cuanto la sociedad se expande y su fe se hace común dentro de un Estado las mismas o se vuelven inapropiadas (y adquieren, si se las conserva, otros sentidos) o directamente injustas y opresivas. Por la sola razón de que el número de los cristianos aumentaba hasta abarcar a todos los ciudadanos del Estado, ciertos mandatos e instituciones que no lesionaban el derecho de nadie cuando la sociedad era todavía pequeña, se convirtieron en obligaciones políticas y cívicas, sin que jamás lo hubieran podido ser.

Muchas cosas que eran características del pequeño grupo de sectarios tenían que desaparecer por completo ante el aumento de su número; así, por ejemplo, la íntima unión y hermandad entre sus miembros, que estrechaban filas tanto más cuanto más se los oprimía y despreciaba. Este lazo de unión de una fe común se ha debilitado tanto que si un hombre sin vínculos particulares de amistad o de interés busca apoyo, sin mostrar ni títulos, ni pobreza, ni méritos, ni talentos o riquezas, sino apelando sólo a la hermandad en Cristo, difícilmente podrá contar con la compasión o con la recomendación aun de los mejores cristianos.+

La íntima unión de los cristianos, en cuanto miembros de una secta positiva, era totalmente diferente de la relación que puede existir entre amigos que forman una secta filosófica. Si alguien se asociaba a una secta filosófica esto cambiaba poco o nada en los vínculos familiares, cívicos o de otra índole que él pudiera tener. Se conservaba el mismo tipo de relación con mujer e hijo y con la gente sin instrucción, y el amor hacia lo humano que, eventualmente, hubiera tenido un miembro de una secta filosófica antes, conservaba también entonces su dirección y alcance. Por el contrario,

el que se había asociado a la pequeña secta cristiana se alejaba con ello de muchos con quienes estaba ligado por vínculos familiares o profesionales; su compasión y beneficencia se veían limitadas a un círculo estrecho de personas que, a causa de su coincidencia de opiniones, se ofrecía especialmente a su amor humanitario, a su beneficencia ya la protección que en caso dado podía dispensar.

COMUNIDAD DE BIENES

Con la misma prontitud desapareció la comunidad de bienes, posible solamente en una pequeña secta, en la cual toda retención de propiedad por parte de un creyente admitido en la comunidad se consideraba crimen de lesa majestad divina. Esta máxima tenía su conveniencia para aquel que no poseía nada, pero representó una difícil renuncia para aquel que tenía propiedad y que debía abandonar ahora toda la responsabilidad exigida por la misma, preocupación que hasta entonces colmaba toda la esfera de su actividad. Si esta máxima se hubiera conservado con todo rigor habría favorecido poco la expansión del Cristianismo; por esto fue abandonada, prudente u obligadamente, ya en los primeros tiempos. De ahí en adelante no se exigió como una condición para la admisión de aquel que quisiera ser aceptado en la sociedad; sin embargo, se inculcó tanto más la necesidad de las donaciones espontáneas en favor de las cajas de la sociedad, como un medio de asegurarse un lugar en el cielo. Esta forma fue todavía más ventajosa para el clero, ya que podía recomendar tal liberalidad a los laicos, pero se guardó al mismo tiempo de despilfarrar la propiedad adquirida; así al enriquecerse a sí mismo —¡cómo no lo iba a merecer este clero pobre y desamparado!—, hizo que la otra mitad de la humanidad se convirtiera en mendiga.+

En la Iglesia católica se ha mantenido este enriquecimiento de conventos, clérigos e iglesias; los pobres participan muy poco del mismo, y de este poco también de una manera que contribuye a la conservación de la mendicidad. Es así como, por una perversión antinatural de las cosas, en muchos lugares al vagabundo holgazán que duerme en las calles se le ve

mejor que al trabajador diligente. En la iglesia protestante, los eventuales ofrecimientos de manteca y de huevos al pastor se hacen como a un amigo, si pudo ganarse la simpatía de su rebaño, espontáneamente, no como un medio para comprarse un lugar en el cielo. En cuanto a las limosnas, ni siquiera a un pobre mendigo judío echa de su puerta el piadoso.

IGUALDAD

En cuanto a la igualdad entre los primeros cristianos, [se dice que] el esclavo llegó a ser el hermano de su señor, [que] la humildad de no elevarse por encima de nadie, de no juzgar a los hombres según honores o dignidades o según talentos u otras excelencias brillantes, sino de acuerdo a la fuerza de su fe, y el sentimiento de la propia indignidad se convirtieron en la primera ley de un cristiano. Esta teoría fue mantenida, por cierto, en todo su alcance, sólo que agregando prudentemente que esto es así a ojos del cielo; por eso en esta vida terrena ya no recibe atención. El simple que escucha exponer a su obispo o a su superintendente, con una elocuencia conmovedora, estos principios de la humildad, este desprecio de toda soberbia y vanidad, y que ve la expresión edificante con la cual lo escuchan las señoras y los señores distinguidos de la comunidad, podría, al aproximarse confiadamente después de la prédica a su prelado y a las señoras y señores distinguidos, suponer en ellos humildes hermanos y amigos; sin embargo, en sus caras sonrientes o despectivas leerá pronto que todo esto no debe tomarse tan al pie de la letra y que propiamente ya se aplicará en el cielo. Y cuando aun hoy eminentes prelados cristianos lavan anualmente los pies de algunos pobres, no es mucho más que una comedia que deja las cosas tal como estaban antes y que, además, perdió su significado, también por la circunstancia de que el lavado de los pies entre nosotros no es una práctica diaria y una cortesía con los huéspedes, ejecutada generalmente sólo por esclavos o servidores, como ocurría entre los judíos.

Por otro lado, la vuelta anual del emperador chino con el arado, por más que se haya rebajado a una comedia, conservó sin embargo una mayor y

más inmediata significación para cada espectador, ya que el arar sigue siendo una de las ocupaciones principales de la mayoría de sus súbditos.

LA ÚLTIMA CENA

Otra acción que tenía también determinado sentido en boca y ante los ojos de Jesús, maestro de la virtud, adquirió una forma del todo diferente dentro de la secta limitada, y luego, de nuevo, otra distinta dentro de la secta generalizada. Si alguien, sin que su capacidad interpretativa haya sido refinada por conceptos dogmáticos, lee la historia de la última o de las últimas noches que Jesús pasó junto a sus Íntimos amigos, no podrá menos de reconocer lo elevado de sus conversaciones con sus discípulos sobre la resignación que debían tener ante el destino, acerca de la elevación del hombre virtuoso mediante la conciencia de su deber, sobre los sufrimientos e injusticias y sobre el amor universal hacia los hombres como única prueba de la obediencia frente a Dios. Es también conmovedora y humana la manera en que Jesús celebra por última vez con ellos las pascuas judías y les exhorta a que, si después de haber cumplido con sus deberes, se llegan a reunir en una comida —religiosa o no— de amigos, se acuerden de él, de su fiel amigo y maestro que no se encontrará más entre ellos, y al gustar el pan que evoquen su cuerpo que va a ser sacrificado por la verdad, y al probar el vino que evoquen su sangre que deberá ser vertida. Este símbolo, por el cual vinculó, en representación de su memoria, con partes de la comida que ellos tomaban, fue aceptado en su manera natural de objetos allí presentes; pero desde el lado estático puede parecer un juego de palabras, que de cualquier manera es en sí algo más agradable que el uso, por tanto tiempo mantenido, de las palabras «sangre y carne», «comida y bebida» (Juan 6, 47) en un sentido metafórico, que hasta los teólogos lo consideraban demasiado duro.

Esta petición humana de un amigo que se despide de sus amigos se mudó pronto, dentro del círculo cristiano que se transformó en secta, en una orden equivalente a un mandamiento divino. El deber de honrar la memoria de un maestro que surge libremente de la amistad se transformó en un deber

religioso y todo el asunto se transmutó en un misterioso acto de devoción religiosa que ocupó el lugar de los banquetes sagrados romanos y judíos. Las ofrendas de los ricos posibilitaron a los pobres el cumplimiento de este deber, que así se hizo llevadero para quienes de otra manera sólo podrían haber cumplido insuficientemente o con dificultad. Pronto se adjudicó a estos banquetes en honor a Cristo un efecto independiente del de sustento que toda comida comúnmente sana causa al cuerpo, del regocijo que produce una compañía franca y, en este caso, del electo edificante de una conversación piadosa.+

Pero en la medida en que el Cristianismo se extendió universalmente y se estableció dentro del mismo una mayor falta de igualdad entre cristianos —negada por cierto, en la teoría, pero conservada en la praxis— esta hermandad dejó de existir, y mientras que antiguamente había quejas ocasionales de que los banquetes del amor espiritual degeneraban a veces en festines y en escenas de amor carnal, más tarde se aminoraba progresivamente la satisfacción carnal y se daba más jerarquía a lo espiritual y místico. En consecuencia, los otros sentimientos insignificantes que al principio surgían de la conversación amistosa, en la reunión animada de compañeros, y la alegría de los corazones que se abrieron mutuamente, no tuvieron más lugar dentro de placer tan elevado.

AFÁN DE EXPANSIÓN

Otra característica de una secta positiva es el celo por expandirse, por hacer prosélitos para su fe y para el cielo. El hombre recto que está animado por el deseo de extender la virtud, está al mismo tiempo profundamente convencido del derecho que tiene cada hombre de poseer su propia voluntad y convicción; es suficientemente ecuánime como para considerar las diferencias fortuitas de la fe y de las opiniones no como algo esencial, sino como hechos que, una vez resueltos, nadie tiene el derecho de hacer cambiar.

El hombre recto que se adhiere a un sistema filosófico en el que la moralidad es fundamento y meta de toda vida y de todo filosofar, pasa por

alto la falta de consecuencia de un epicúreo o de cualquier otro que pone la felicidad como principio de su sistema moral, si en el mismo [en el hombre recto] —no obstante que su teoría, si se la siguiera con toda consecuencia, no dejaría subsistir diferencia alguna entre justicia e injusticia, entre virtud e inmoralidad— predomina su mejor parte. De la misma manera, el que sigue esta filosofía moral tiene en elevada estima al cristiano que —no obstante que le sería posible fabricar con su sistema dogmático, o por lo menos de muchas de sus partes, un almohadón en el cual tranquilizaría falsamente su conciencia— se aferra más bien a lo que su religión tiene de verdadero y de divino, es decir, en lo moral, y es así un hombre virtuoso. Es precisamente esta contradicción entre la mente y el corazón la que induce al filósofo de lo moral a admirar el poder insobornable del Yo que triunfa sobre las convicciones del entendimiento, que son destructivas frente a la virtud y sobre la memoria imbuida de doctas frases.+

Similarmente, el hombre recto de cualquier secta positiva reconocerá la moralidad como el elemento supremo de su fe y abrazará a cualquier adepto de otra secta en el cual encuentre a un amigo de la virtud, como a un adepto de una religión igual. Tal cristiano dirá a tal judío lo que el fraile dijo a Nathan:

¡Vos sí sois un cristiano! ¡Por Dios, que lo sois!
Nunca hubo otro cristiano mejor.

Y a tal cristiano le responderá tal judío [como hizo Nathan]:

Tanto mejor para los dos,
pues lo que a vuestros ojos me hace cristiano
os hace judío a los míos[4].

Sí, tanto mejor para vosotros dos, pues la pureza del corazón os parecía lo esencial de la fe, y por eso cada cual pudo ver en el otro a un adepto de la fe propia.+

Por el contrario, para aquel a cuyos ojos el elemento positivo de su religión es lo que tiene valor infinito, y cuyo corazón no contiene nada que

sea superior a este elemento, o bien detestará a los creyentes de cualquier otra secta, o bien les tendrá lástima, según sea el carácter que por lo demás tenga.+

Si les tiene lástima se sentirá impulsado a señalar a los ignorantes y desdichados el único camino de la bienaventuranza que espera para sí mismo, en especial si tiene otras razones para amarlos. Los medios para encontrar tal camino le parecen tan fáciles, tan simples, porque la memoria es capaz de aprender en pocas horas todo lo necesario, que cree que el hombre antes desviado encontrará, una vez sobre la vía recta, amigos que lo apoyarán, fortalecimientos y sitios de descanso y de consolación.+

El que los detesta lo hace porque su fe positiva está tan enraizada en él como el sentimiento de su existencia y no puede menos de creer que la falta de aceptación de esta fe proviene de la mala voluntad.

Para el común de la gente las diferencias de carácter y de las inclinaciones son, en general, más comprensibles y tolerables que las diferencias de opinión. Se cree que es muy fácil cambiar estas últimas y se estima poder producir tales cambios, porque uno se complace en suponer o en exigir su propia manera de ver por parte de otros. Suponemos que lo que es favorable a nuestro modo de pensar tampoco puede producir rechazo en la de otros.+

El otro motivo o pretexto que suele operar aquí es el pensamiento piadoso —pero, en este caso, mezquino— de que es un deber promover el honor de Dios, proveer la única forma de adoración y de servicio digna de él, y que la omisión de tales opiniones y prácticas positivas tiene que considerarse como ofensas a nuestros deberes más sagrados. Algunos tratan de reconducir al malhechor, mediante la persuasión, al camino recto; otros, como los españoles en América y su inquisición todavía hoy, se sienten llamados a punir y a vengar con asesinatos tales crímenes contra la majestad ofendida de Dios, mientras que la mayoría de los demás regímenes confesionales, católicos o protestantes, los persiguen con la exclusión de los derechos cívicos.

El creyente individual se convencerá tanto más de su fe positiva cuanto más personas pueda convencer o ver convencidas de la misma. La fe en la virtud descansa en el sentimiento de su necesidad, en el sentimiento de que

la misma es idéntica a la parte más íntima del Yo personal. En cambio, en el caso de las opiniones de fe positiva el creyente trata de alejar el propio sentimiento de que es posible dudar de ellas, por el recuerdo de las experiencias que tuvo con otros, en quienes las dudas se fortalecieron hasta el rechazo de toda creencia positiva, debido al afán de reunir tanta gente como sea posible bajo las banderas de su fe. El adepto de una secta siempre se ve invadido por una especie de desconcierto si oye a gentes que no son de su fe, y este sentimiento embarazoso se transforma muy fácilmente en antipatía, en odio contra las mismas. Hay aquí una característica de la razón por la que, al sentirse incapaz de dar a las doctrinas positivas, históricamente derivadas, un fondo de necesidad, trata de impregnarlas —o de encontrar en ellas— la otra característica de las verdades de la razón: la universalidad. Por eso, entre las así llamadas pruebas de la existencia de Dios, la prueba *ex consensu gentium* siempre tuvo su importancia; es que contiene por lo menos un elemento tranquilizador. Hasta frente a los miedos del infierno fue muchas veces consolador el pensamiento de compartir siquiera el destino de muchos otros. El yugo de la fe, como cualquier otro, se hace tanto más tolerable cuanto más gente tiene que soportarlo, y en el afán de hacer prosélitos actúa a menudo, secretamente, el resentimiento de ver que otro pretende estar libre de las cadenas que nos sujetan sin que tengamos la fuerza de romperlas.+

Pero ahora que el Cristianismo ha hecho ya conquistas tan grandes entre los paganos, que los teólogos se vanaglorian con gran satisfacción de que las profecías del Antiguo Testamento se han cumplido o se cumplirán pronto y que la fe en Cristo se terminará de expandir pronto sobre toda la tierra y que todos los pueblos de la tierra la seguirán, el afán de hacer prosélitos, ante esta abundancia de cristianos, se ha enfriado mucho. Y a pesar de que la polémica proselitista sigue investida de todo el arsenal de armas cristianas, tan victoriosas contra los paganos y los judíos, y a pesar de que queda mucho por hacer entre los judíos y especialmente entre los mahometanos, los esfuerzos dirigidos contra los paganos en India y en América son, de hecho, exiguos en comparación de lo que se podía esperar de la cantidad de naciones que componen la Cristiandad, pensando especialmente en su riqueza y superioridad en todas las artes. Frente a los

judíos, finalmente, que se instalan entre nosotros de una manera creciente, a lo sumo se emplea la consigna «La benignidad vencerá», pero las cruzadas que se llevan bajo esta divisa despiertan como mucho el interés de un número limitado de personas.+

El Cristianismo se expandió rápida y ampliamente por intermedio de milagros, por el valor y constancia de sus confesores y mártires, por la ferviente destreza de sus dirigentes posteriores, obligados a veces a emplear el fraude piadoso —que los profanos seguirán llamando impío— por el bien de su causa sagrada. Pero, independientemente de si esta expansión en extremo rápida del Cristianismo es una gran prueba de «su» verdad y de la divina providencia, suele ocurrir hoy con bastante frecuencia que las historias edificantes sobre conversiones en Malabar, Paraguay o California despiertan el interés no por el afán piadoso de sus autores o por la prédica del nombre de Cristo al lado del Ganges o del Mississippi, ni por el crecimiento del reino de la Cristiandad; más bien, en los ojos de muchas personas que se llaman cristianos, son estimables según los aportes que traen a la geografía, a la historia natural y al conocimiento de las costumbres de los pueblos.+

A los prosélitos que se presentan aquí y allá de vez en cuando se les presta poca atención y honra, de manera que el asombro que se expresa en ocasión de tal triunfo, por ejemplo ante el espectáculo del bautismo de un judío converso, puede ser tomado por este último tanto como una felicitación de haber abandonado el error, como una especie de desconcierto sobre el errante camino que le condujo a la Iglesia cristiana. Pero el hecho de que en lo principal ocurra sólo muy poco más que esto puede disculparse si se piensa que los enemigos internos del Cristianismo, los más peligrosos, exigen continuamente tantas preparaciones y labores que queda poco lugar para las preocupaciones por la salvación de los turcos y de los samoyedos.

COMO UNA SOCIEDAD MORAL O RELIGIOSA SE CONVIERTE EN UN ESTADO

En una constitución republicana sólo entran en consideración aquellos deberes que surgen del derecho de otra persona; solamente estos deberes puede imponerme el Estado. El derecho del otro tiene que ser sostenido, independientemente de que yo considere como un deber respetarlo o no. En este último caso el Estado procederá con la fuerza, como un ser natural.+

El derecho del otro tiene que ser deducido antes de que surja mi deber respectivo. Un hombre muy escrupuloso puede negarse a aceptar exigencias jurídicas de otra persona antes de que ésta las haya deducido; pero una vez se ha convencido del derecho del otro considerará como deber cumplir con estas exigencias, aun sin el pronunciamiento de un juez. Sin embargo, la aceptación de algo como deber proviene solamente del reconocimiento del derecho del otro.+

Pero hay todavía otros deberes que no surgen del derecho de otra persona; por ejemplo: el deber de la caridad. Un hombre en el infortunio no cree tener derecho sobre mi monedero, a menos que suponga que yo tendría que considerar como deber la asistencia a los desafortunados. Para mí, mi deber no se apoya en un derecho suyo; su derecho a la vida, a la salud, etcétera, no se dirige a particulares, sino a la humanidad en general (el derecho del niño a la vida se dirige a los padres). Estos derechos han de ser protegidos no por el individuo particular, sino por el Estado o por los individuos circunstantes. (Cuando se pide a un individuo particular que ayude él solo a un pobre se escucha a menudo la excusa de que no sabe por qué precisamente tiene que hacerlo él, cuando cualquier otro podría hacerlo también. Se acepta antes hacer una contribución junto con otros, en parte porque, naturalmente, no se tiene que cargar así con toda la suma, en parte porque se siente que se trata de un deber que no le corresponde a uno solo, sino también a otros.)+

El pobre puede pedirme limosnas como un derecho que tiene frente a mí como miembro que soy del Estado, pero me dirige en este caso una exigencia inmediata que debería serme dirigida, mediatamente, a través del Estado. Para mí, en cuanto ser moral, se trata de una exigencia moral en nombre de la ley moral; en cuanto soy un patético (es decir, en cuanto estoy dotado de inclinaciones y simpatías) no levanta una exigencia, sino que

influye en cuanto criatura de la naturaleza que soy, despertando mi compasión.

La justicia se vincula con mi respeto ante los derechos del otro, pero es virtud solamente cuando la ejerzo como un deber, y no porque el Estado la exige, sino cuando la convierto, en cuanto deber, en máxima de mis actos, y ello no por exigencia del Estado, sino por exigencia de la ley moral. La segunda clase de deberes, por ejemplo, la caridad en forma de contribuciones a la caja de los pobres, de fundación de hospitales, etcétera, no puede ser exigido por parte del Estado de individuos particulares, sino como un deber general de todo el conjunto de los ciudadanos. La caridad, en general, es un deber exigido por la moral.

Además, pueden aparecer todavía otros deberes que no surgen ni de derechos frente a mí en cuanto individuo, ni de derechos generales frente a la humanidad. Se trata de deberes que no tienen su origen en los derechos de otros, sino que yo mismo me he impuesto voluntariamente (y no a partir de una exigencia de la ley moral); en este caso, los derechos que concedo a otros son concedidos también arbitrariamente. De esta clase son los deberes que me impongo al entrar en una sociedad cualquiera, cuyo fin no es contrario al Estado (en este último caso hubiera faltado frente a los derechos del Estado). Por mi ingreso en tal sociedad sus miembros adquieren ciertos derechos frente a mí que se apoyan meramente sobre mi ingreso voluntario y sobre los deberes que ha aceptado libremente a través del mismo.+

Los derechos que yo concedo a tal sociedad sobre mi persona no pueden ser derechos que el Estado tiene contra mí; en el caso contrario reconocería un poder existente dentro del Estado y diferente de él que, sin embargo, compartiría los mismos derechos con él. El Estado no puede admitir que yo ceda a una sociedad el derecho sobre mi vida o la potestad judicial en caso de una disputa sobre la propiedad (aunque pueda considerar la sociedad como un árbitro amistoso, a cuyo veredicto me someto por libre voluntad). Lo que puedo ceder a tal sociedad como derecho, es, por ejemplo, el derecho de supervisar mi moralidad, de guiarme en este respecto, de exigir la confesión de mis faltas e imponerme las penitencias correspondientes. Pero estos derechos duran solamente mientras continúa mi decisión de

imponerme los deberes que son la fuente de estos derechos. Como estos deberes no se originan en los derechos de otra persona, tengo plena libertad de suprimir a la vez estos deberes y los derechos de los otros, tanto más cuanto que estos deberes ni siquiera fueron vinculados a la ley moral. Y ocurre que puedo cancelar hasta los derechos de otro que originalmente surgieron de mí, mediante los deberes que me impone la ley moral; por ejemplo: puedo cancelar arbitrariamente el derecho que concedía a un pobre de recibir de mí una suma semanal, porque su derecho no estaba fundado en sí mismo, sino que se originó solamente en mi decisión de imponerme el deber de darle este importe.

El Estado no puede exigir moralidad de sus ciudadanos en cuanto Estado, sino solamente en cuanto entidad moral. Además, hay que considerar que es un deber para el Estado no establecer disposiciones que vulneren la moralidad o que la debiliten secretamente, puesto que él mismo tiene el mayor interés (siquiera en pro de la legalidad, que es su fin propio) en que sus ciudadanos sean también morales. Por todo esto, el Estado hará sus intentos para lograr esta moralidad de sus ciudadanos de una manera directa, inmediata. (No hablamos aquí de las variaciones en las constituciones estatales que, por su influencia invisible, forman el espíritu virtuoso de un pueblo, pues no se trata de esto.) [Sin embargo], si las leyes que el Estado implantara para que sus ciudadanos se convirtieran en morales, le convendrían poco y serían contradictorias y risibles. El Estado puede inducir a sus ciudadanos a emplear estos medios e instituciones [morales] sólo por medio de una confianza que él debe despertar en los mismos. La religión es el mejor de estos medios, y depende del uso que le dé el Estado el que ésta sea capaz o no de adecuarse a ese fin.+

El fin es claramente visible en las religiones de todos los pueblos. Todas ellas tienen en común que se refieren a la actitud interna, que no puede ser objeto de las leyes civiles. Una religión es mejor o peor, de acuerdo con la forma en que produce este sentir (que está en concordancia, por un lado, con las leyes civiles, y por el otro, con las leyes morales) del cual nace la acción: porque puede producir esta convicción tanto por una acción sobre la imaginación, infundiéndole terror, y mediante ella sobre la voluntad, como también por la acción sobre las motivaciones morales. Si las disposiciones

religiosas del Estado se transforman en leyes, entonces —nuevamente— sólo llega a lo mismo con todas las otras leyes civiles, es decir a la legalidad.

El Estado no puede inducir a los hombres a actuar por respeto al deber, aun cuando acuda al auxilio de la religión y conquiste a los hombres para la creencia de que con la observancia de las prácticas religiosas, ordenadas por el Estado, se cumplen ya las exigencias de la moral, y aun cuando los convenza de que el hombre debe quedar satisfecho con esto. Sin embargo, lo que de tal manera es una imposibilidad para el Estado, ha sido intentado siempre —en escalas mayores y menores— por hombres bondadosos.

Esto lo intentó también Jesús entre un pueblo que fue especialmente difícil de abordar por el lado de la moralidad, porque estaba demasiado profundamente imbuido del delirio de identificar la legalidad con la moralidad, al considerar todos los mandamientos morales como mandamientos religiosos, y al tomarlos como mandamientos, como obligatorios, sólo porque emanaban de Dios.

Cuando un israelita cumplía estos mandamientos de su Dios, es decir, cuando celebraba sus fiestas, ofrecía correctamente sus sacrificios y daba a su Dios sus diezmos, había hecho todo lo que podía considerar como su deber. Sin embargo, estos mandamientos, que al mismo tiempo podían ser también morales, eran a la vez leyes del Estado y como tales no podían producir otra cosa que legalidad. Un israelita piadoso no podía creerse obligado a nada más, ya que cumplía lo que exigían los mandamientos de Dios: la legalidad.+

El propósito de Cristo era despertar de nuevo el sentido moral, influir en la actitud ética. Por esto, en parábolas y en otras formas, presentó ejemplos de actuaciones justicieras, sobre todo en contraste con lo que hacía el levita, que sólo obedecía a la ley, dejando que los sentimientos de los oyentes juzgaran acerca de la suficiencia de esta última actuación. En especial les mostró el contraste entre las exigencias de la moral y las exigencias de las leyes civiles (y las exigencias de los mandamientos religiosos, convertidos ya en leyes civiles). Lo hizo sobre todo en el Sermón de la Montaña, donde habló de la disposición moral como del *complementum* de las leyes. Trató de mostrar lo poco que tiene que ver la observancia de aquellos

mandamientos con la esencia de la virtud y el espíritu, en el cual se actúa por respeto ante el deber, y luego porque también es un mandamiento divino: es decir, que lo que trató de inculcarles fue religión en el verdadero sentido de la palabra. A pesar de toda su religiosidad sólo podían ser ciudadanos del Estado judío; pocos eran ciudadanos del Reino de Dios.+

La razón, una vez desembarazada de los mandamientos positivos que pretendían reemplazar la moralidad, hubiera podido seguir ahora, liberada, sus propios mandamientos; pero al ser demasiado joven, demasiado poco experimentada para poder seguir sus propias leyes y poco habituada al goce de la libertad conquistada por el propio esfuerzo, se la sujetó otra vez bajo un yugo de fórmulas.

Los primeros cristianos estaban unidos por la fe común, pero adicionalmente formaban también una sociedad cuyos miembros se alentaban mutuamente en su progreso hacia el bien, y por una fe sólida se instruían sobre cuestiones de la fe y otros deberes, se aclaraban entre ellos sus dudas, fortalecían a los titubeantes, llamaban la atención a las fallas ajenas y confesaban las propias, vertían su arrepentimiento y su confesión en el seno de la sociedad, prometían obediencia frente a la misma y frente a los encargados de su supervisión y la aceptación de los castigos que se les impusieran. Al adoptar la fe cristiana se ingresaba al mismo tiempo a esta sociedad, se aceptaban deberes frente a ella y se cedían derechos sobre uno mismo. Adoptar la fe cristiana sin someterse al mismo tiempo a la sociedad cristiana y a sus pretensiones sobre el adepto y sobre todo cristiano hubiera sido contradictorio, y el mayor o menor grado de religiosidad fue medido, sobre todo al comienzo, por el grado de lealtad o de obediencia a la sociedad.+

Aquí también encontramos una distinción entre una secta positiva y otra filosófica. Por la aceptación convencida de los principios de un sistema filosófico un hombre se convierte en el adherente de una secta filosófica; en lo práctico, a través de la virtud, se convierte en un ciudadano del reino de la moralidad; en ambos casos no acepta otros deberes que los que él mismo ha cedido; es decir: el deber de actuar justicieramente y el derecho de exigir tal acción por parte suya. Por el contrario, al entrar en la sociedad de la secta cristiana positiva aceptaba el deber de obedecer a sus estatutos, no

porque él mismo juzgaba algo como imperativo, bueno y adecuado: el juicio sobre esto correspondía a la sociedad. Adoptaba el deber de creer algo, de tener algo por verdadero, porque la sociedad así lo disponía. Al convencerme de la verdad de un sistema filosófico me reservo el derecho de cambiar esta mi convicción si mi razón lo exige; el prosélito, al entrar en la sociedad cristiana, transfería a ésta el derecho de determinar, también para él, lo que es verdadero, y asumía el deber de aceptar esta determinación, independientemente de su razón y aun en contradicción con la misma. Aceptaba el deber, igual que en el contrato social, de someter su voluntad privada al voto de la mayoría, a la voluntad general.+

La angustia nos sobrecoge al imaginarnos dentro de tal situación; el panorama se torna todavía más triste si se reflexiona sobre los posibles resultados de tal pedantería, pero el espectáculo más lamentable se nos ofrece cuando nos fijamos realmente en la historia de la miserable forma cultural que la humanidad ha adoptado como consecuencia de la renuncia de cada uno, en su individualidad y en la de sus descendientes, del derecho de juzgar por sí mismo lo que es verdadero, bueno y justo en los campos más importantes de nuestro saber, de nuestra fe y en todas las otras cuestiones [que nos atañen].+

El ideal de la perfección que la secta cristiana ha tratado de realizar en sus miembros ha sido distinto en las diferentes épocas, además de ser, en todo tiempo, muy confuso y deficiente. Esto ya se puede presumir a partir de la forma en que la misma querría ser realizada; a saber: por la aniquilación de toda la libertad de la razón y de la voluntad (de la razón teórica y práctica). Lo podemos juzgar también viendo los héroes en los cuales la Iglesia ha encontrado realizado su ideal, pues si se reúne en un solo concepto lo que hombres realmente piadosos pueden tener en común con los vagos, los lunáticos y los canallas, se obtiene aquella santidad de la voluntad que la Iglesia ha exigido de sus ideales.+

Puesto que el ideal de perfección moral no puede ser en absoluto el objeto de legislaciones civiles, y siendo el ideal de los cristianos todavía menos apto para ser el objeto de gobiernos judíos o paganos, la secta cristiana intentó influir en la mentalidad de los hombres y determinar de acuerdo a ésta el valor de las personas, sus recompensas y sus castigos. Las

virtudes que ella estimaba y recompensaba eran de tal clase que el Estado no podía recompensar. Igualmente, las faltas que la Iglesia castigaba no las perseguía en cuanto lesionaban también las leyes civiles, sino en tanto se oponían a los mandamientos de Dios como pecados. Estas faltas eran de varios tipos; a saber: vicios e infracciones que no pueden entrar bajo la competencia de los tribunales civiles, a pesar de ser inmorales; ofensas que, al mismo tiempo de ser punibles civilmente, iban también en contra de mandamientos morales o eclesiásticos y se castigaban por parte de la Iglesia solamente en esta su última calidad, y ofensas contra decretos meramente exteriores de la Iglesia. Ésta no se colocaba en el lugar del Estado para ejercer su jurisdicción —las dos jurisdicciones eran enteramente diferentes —, sino que, a menudo, trataba de sustraer de los brazos del juez a criminales civiles en caso de que éstos hubiesen actuado en el espíritu de la secta.+

Un pequeño grupo de hombres puede reunirse para un fin semejante y con medios semejantes; es decir, para promover la moralidad por medio de una confortación, exhortación y retribución mutuas, sin que los derechos individuales y los del Estado sufran menoscabo. El respeto ante las cualidades morales de un amigo y la fe en su amor hacia mi persona, tienen que haber despertado en mí, primero, confianza hacia él, para estar seguro de que la vergüenza con la que confieso mis faltas no será recibida con desprecio o con sonrisa mortificadora; que la confianza con la cual yo le entrego mis secretos no tendrá que temer la traición, y que al aconsejarme para mi bien su motivo principal —que estará por encima de mis ventajas inmediatas— será mi bienestar y su respeto ante lo que es justo. En una palabra: los hombres entre los cuales puede darse tal unificación deben ser amigos.+

Ya esta condición limita el número de miembros de tal sociedad. Si se extiende me veo obligado a hacer testigos de mi vergüenza a hombres cuya simpatía hacia mí no me consta, a convertir en mis consejeros a hombres cuya inteligencia no conozco, a aceptar como guías de mis deberes a personas cuya virtud todavía no puedo estimar: exigencia poco atinada. En tal sociedad sólo soy capaz de prometer obediencia —y ella sólo me la puede exigir— en la medida en que he sido convencido de que determinada

forma de actuar es un deber, y le puedo prometer fe —y ésta me puede ser exigida— sólo cuando internamente tengo en claro los principios de su verdad. Si llego a creer que no tengo más necesidad de tal sociedad, que ya he llegado a la mayoría de edad, o si se me aparece constituida de tal forma que no le puedo prestar más mi confianza, que no puede cumplir más su fin, estoy en libertad de abandonarla. La puedo abandonar también si quiero renunciar a mi propósito de mejorarme moralmente —cosa que puede exigirme la virtud, pero no otra persona—, o si, al menos, lo quiero lograr de otra manera distinta de la que exige la sociedad. También dentro de la sociedad tengo que tener la libertad de elegir los medios, aun cuando estoy de acuerdo con el fin, sea por convicción propia, sea por confianza hacia amigos.

Este contrato que, de hecho, se constituye dentro de toda amistad basada en el respeto mutuo o en la voluntad común hacia el bien puede convertirse fácilmente en algo molesto y fútil si se extiende sobre pequeñeces y se emplea para criticar cosas que, propiamente, deben ser dejadas siempre al criterio individual.

Los primeros cristianos eran también amigos; se hicieron amigos —o estrecharon su amistad ya anterior— por el aprendizaje común y por la situación común de oprimidos. Cada uno encontró en el otro consuelo, consejo y apoyos de toda índole. Su fin no era tanto la búsqueda libre de la verdad —puesto que ésta se tomaba como algo ya dado— como la eliminación de las dudas y la fortificación de la fe, y también, lo que iba íntimamente unido a esto, el progreso en la perfección cristiana. Cuando la fe se difundió mas ampliamente todo cristiano hubiera tenido que encontrar en cada uno de sus asociados —el egipcio en el británico— a un amigo, a un hermano, tal como hubiera podido esperar encontrarlo entre sus parientes, entre sus vecinos. Sin embargo, este vínculo se debilitó cada vez más y la amistad que resultaba era tan poco profunda que, a menudo, se trataba de la amistad entre los miembros de una comunidad que, separados en realidad por envidias y pugnas de intereses, se trataban externa y verbalmente de acuerdo al amor cristiano y que consideraban —y hacían pasar— sus pequeñas envidias, su dogmatismo y su arrogancia frente al prójimo como apasionamiento por la virtud cristiana, o que podían explicar

fácilmente sus aversiones efectivas atribuyéndolas a alguna diferencia doctrinal o a una falta de corrección en el comportamiento.

El ingreso en esta sociedad se consideraba como un deber de todos los hombres, como un deber sagrado hacia la divinidad, y el egreso de ella como un ingreso en el infierno. Sin embargo, a pesar de que la secta odiaba y perseguía a todo el que abandonaba la sociedad, este abandono no traía consigo la pérdida de los derechos civiles, como tampoco aquel que no se aproximaba en absoluto a la sociedad era castigado con tal privación. Del mismo modo, al entrar en la sociedad cristiana, una persona no adquiría derechos civiles, ni siquiera la posibilidad de cualificarse más para los mismos.

Una de las condiciones principales del ingreso en la sociedad cristiana —por la cual se diferenciaba enteramente de una filosófica— era la absoluta obediencia en la fe y en la acción que se debía prometer a la sociedad. Puesto que cada uno era libre de hacerse miembro de la sociedad o no, puesto que la condición de miembro de la misma no estaba relacionada con derechos civiles, no había nada de injusto en aquella condición.

Todos estos rasgos que se encuentran en un círculo de buenos amigos reunidos por el propósito de la búsqueda de la verdad o de la perfección moral, rasgos que se hallan también en la secta cristiana, unida en el propósito de promover la perfección cristiana y consolidar su verdad, los encontramos también, luego y en mayor escala, en la Iglesia cristiana ya convertida en universal; pero puesto que esta Iglesia es ahora la universalmente reinante dentro de un Estado, estas características se han desfigurado en su esencia, se han convertido en injusticias y en contradicciones, y la Iglesia forma ahora, por sí, un Estado.

Cuando la Iglesia cristiana estaba todavía en formación, cada una de las congregaciones tenía el derecho de elegir sus diáconos, presbíteros y obispos. Cuando la Iglesia se convirtió en un Estado las congregaciones tenían que perder este derecho. Como en el Estado civil las comunas individuales ceden al soberano —cuya voluntad se considera como expresión de la voluntad de todos— el derecho de elegir sus administradores y cobradores de impuestos y de fijar estos últimos, de la

misma manera cada una de las congregaciones cristianas ha perdido el derecho de elegir a su pastor, cediendo este derecho al Estado eclesiástico.

Se designaron padres confesores como consejeros de las conciencias. Pero mientras que antes cada uno era libre de elegir a un amigo respetado y hacer de éste el confidente de sus secretos y faltas, ahora los regentes del Estado eclesiástico han convertido a estos confidentes en empleados a los que todos tienen que obedecer.

La confesión, otrora voluntaria, de las propias faltas se convirtió luego en deber de cada ciudadano de ese Estado eclesiástico, deber cuyo incumplimiento traía consigo el supremo castigo de la Iglesia, la condenación eterna.

La supervisión de la moralidad cristiana es el objeto principal de este Estado eclesiástico y por ello hasta pensamientos o vicios e inclinaciones desviadas, cuyo castigo no puede ser objetivo de un Estado, se convirtieron en objetos de la legislación y de castigo del Estado eclesiástico. El crimen contra el Estado civil (que como tal es castigado por este Estado) se castiga además como pecado por el Estado eclesiástico, de la misma manera que las otras faltas que no pueden ser objeto de las leyes civiles. Es así como tenemos la infinita lista de castigos canónicos.'

No se puede negar a ninguna sociedad el derecho de excluir de su seno a aquellos que no se quieren someter a sus leyes, puesto que cada uno puede decidir libremente sobre su ingreso a la misma, asumiendo los deberes como miembro de la sociedad y adquiriendo un derecho sobre sus beneficios. Como toda corporación o gremio, también la Iglesia tiene el derecho de excluir de su comunidad a aquellos hombres que no se quieren someter a las condiciones de la fe y del comportamiento exigidas por la institución. Pero en el momento en que este estado espiritual adquiere todo el alcance, toda la extensión del Estado civil, el que es excluido del Estado eclesiástico pierde también sus derechos civiles. No era éste el caso cuando el alcance de la Iglesia era más limitado, cuando todavía no era dominante; luego, sin embargo, estos dos estados diferentes entraron en conflicto.

La Iglesia protestante es un Estado, tanto como la católica, aunque no quiera admitir esta designación. Esto se aclara por el hecho de que la Iglesia es un contrato, de cada uno con todos y de todos con cada uno, para

proteger a todos los miembros que profesan determinada confesión y determinadas opiniones religiosas y disponer la conservación y fortificación de las mismas. (He dicho «de una *determinada* confesión», pues proteger a cada uno en su fe individual e impedir que alguien sea menoscabado en su fe o a causa de ella —por la fuerza, ya que sólo así es posible que esto ocurra— sería un artículo del contrato civil). En consecuencia, cada individuo tiene que someter su voluntad particular —tanto respecto de estas medidas de protección como con respecto a la fe general, que es el objeto del contrato eclesiástico, igual que los derechos de las personas y su propiedad son objetos del contrato civil— a la voluntad general, expresada en la voluntad del soberano. Ahora bien, esta soberanía se practica, en cuanto al poder legislativo, en los concilios y los sínodos; en cuanto al poder ejecutivo, por los obispos y los consistorios. Estos últimos mantienen la constitución contenida en las resoluciones de los concilios y en los libros simbólicos, nombran funcionarios y, como es natural, afirman su derecho a exigir de éstos determinadas formas de fe y de obediencia y —stricto iure— eliminar de sus funciones a aquellos que no creen poder cumplir estas condiciones.+

Este Estado espiritual se convierte en una fuente de derechos y de deberes totalmente independientes de los del Estado civil. Pero si una sola circunstancia, a saber, la del ingreso en este contrato, se determinara de tal manera que el período por el cual cada uno quisiera permanecer dentro de sus vínculos dependiese de su libre albedrío y que, al vincularse, no atara también a sus descendientes, entonces este derecho eclesiástico así determinado (que podríamos llamar el derecho eclesiástico puro) no contendría nada que pudiera lesionar los derechos naturales de los hombres y del Estado.+

Según tal contrato, cada cristiano ingresa en su comunidad mediante el acto solemne del bautismo. Pero como el objeto de los deberes y de los derechos de la Iglesia es la fe y la opinión, el niño recién nacido no los puede asumir libremente ni se le puede cargar con ellos. Entonces, por una parte, son los padrinos los que asumen la obligación de educarlo en la fe de la Iglesia, y dado que el niño participa de los beneficios de la Iglesia antes de haber cumplido por su parte el contrato de la fe, tiene derecho a estos

beneficios sólo porque cumplirá en el futuro sus deberes dentro de la Iglesia; ésta (que no dilapida gustosamente sus beneficios) hace que los padrinos asuman la responsabilidad de lograr, por la educación, que el niño cumpla en su debido momento con su parte del contrato; por otro lado, en algunos estados protestantes se ha introducido el llamado acto de confirmación. En éste el niño renueva su vínculo bautismal; es decir, entra libremente ahora —a los catorce o quince años de edad— en el contrato de la Iglesia y lleva a cabo solemnemente aquello que sólo pudo ser prometido por los testigos del bautismo. En todo esto, sin embargo, la Iglesia ha tomado sus precauciones para que el niño no escuche más que las doctrinas de fe eclesiásticas. A este respecto, la Iglesia considera la inteligencia y las convicciones de un niño de catorce años como maduras y acepta la repetición, generalmente mecánica, de las fórmulas de fe como manifestación de la libre elección de una inteligencia que ha tomado maduras decisiones, adecuadas a la gravedad de su objeto, que es su salvación eterna. El Estado civil, por su parte, pospone la mayoría de edad, la capacidad de efectuar actos legalmente válidos, hasta los veinte o veinticinco años, a pesar de que los objetos de estos actos, comparados con el del acto de confirmación, no es más que basura.+

La iglesia, en cuanto Estado, se preocupa de educar a los niños que una vez serán sus miembros en la fe; lo hace por mediación de los padres, que afirman el derecho de educar a sus niños en la fe que ellos prefieren. Sin embargo, los padres han cedido sus derechos, dentro del contrato eclesiástico, hasta tal punto —no en favor de los niños, sino en favor de la Iglesia— que se han obligado a educar a sus hijos en la fe de la Iglesia, y ésta cumple su deber llenando la imaginación vacía del niño con sus imágenes y su memoria —cuando no su intelecto— con sus conceptos, guiando su corazón maleable a través del proceso de sentimientos por ella predispuesto; de acuerdo a las palabras:

> ¿No es violencia cuanto se hace a los niños?
> ¿Todo, quiero decir, menos lo que la Iglesia les hace?[5]

No contenta con este puro derecho eclesiástico, la Iglesia se ha vinculado, desde siempre, con el Estado; de aquí se originó un derecho eclesiástico mixto, tanto que quedan ya pocos Estados en los cuales el derecho civil se haya conservado puro. Los principios de ambos estados son fuentes independientes de derechos y de deberes; en cuanto al poder legislativo, los dos son irreconciliables, de acuerdo a sus naturalezas, y por esto siempre encontramos un *status in statu*. Por más que los protestantes rechacen el término [estado en el estado], nunca han defendido algo tan gloriosa y valientemente como la realidad a la cual corresponde. En cuanto al poder ejecutivo, la Iglesia católica afirma también su independencia completa del Estado civil y sustrae de la jurisdicción de ésta a sus funcionarios y servidores; la Iglesia protestante se ha subordinado en este respecto más al Estado. Sin embargo, cuando los derechos eclesiásticos y los del Estado han entrado en conflicto la mayoría de los estados tuvieron que ceder tanto ante la Iglesia católica como ante la protestante, sacrificando así sus derechos.

CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

a) [En cuanto a los derechos del ciudadano:]
Las leyes civiles se refieren a la seguridad personal y a la propiedad de los ciudadanos, sin que sus opiniones religiosas entren en consideración. Así, pues, cualquiera que sea la fe profesada por un ciudadano es deber del Estado proteger los derechos que ejerce en cuanto tal; éstos sólo los puede perder frente al Estado si infringe los derechos de otra persona. En este caso el Estado emplea contra el infractor las mismas máximas que éste ha expresado. En lo concerniente a la fe no puede efectuar ninguna asociación contra el Estado, puesto que éste es incapaz de poner o de aceptar condiciones de esta índole.

Por otro lado, sin embargo, todos los miembros de este Estado se hallan reunidos en una Iglesia y ésta, en cuanto sociedad, tiene el derecho de excluir a todo aquel que no quiere someterse a sus leyes. El ciudadano,

pues, que no participa de la fe de la Iglesia o que abandona esta fe, exige del Estado, en calidad de derecho, su capacidad de ejercer las leyes civiles; la Iglesia, sin embargo, lo excluye de su comunidad y, dado que ella abarca todo el Estado, lo excluye así también del Estado. ¿Cuál de las partes hará prevalecer aquí su derecho, el Estado o la Iglesia? ¿Será el Estado civil, que asumió el deber de proteger al buen ciudadano (en lo que respecta a sus leyes, lo hemos de suponer bueno, cualquiera que sea su fe) y que no puede entrar en cuestiones de fe? ¿O será el Estado eclesiástico que tiene el derecho de excluir de su comunidad y así del Estado a quien discrepe de su fe?+

En la mayoría casi absoluta de los países católicos o protestantes el Estado eclesiástico ha hecho prevalecer sus derechos sobre los del Estado civil, y nadie que profesara una fe distinta podría obtener en ellos los derechos cívicos ni la misma protección de la ley, en casos criminales o civiles, de la que goza un ciudadano. No puede adquirir ninguna clase de inmuebles, no puede desempeñar ningún cargo público y hasta se ve sometido a un trato distinto en cuanto a los impuestos. Y aún más: puesto que el bautismo no es solamente un acto eclesiástico por el cual se ingresa en la Iglesia, sino también un acto civil mediante el que se comunica al Estado la existencia de un niño, haciéndolo copartícipe al menos de los derechos que la Iglesia concederá, el Estado eclesiástico obliga de esta manera al padre del niño que disiente de la fe de la Iglesia del país a hacerlo bautizar por uno de sus funcionarios según sus ritos. La Iglesia no ejerce este acto con la intención de adoptar el niño en su seno —puesto que deja en manos del padre su educación dentro de la religión de éste—, sino que confirma solamente a través de su ejercicio que ha quitado del Estado el derecho de aceptar ciudadanos, puesto que el bautismo de un niño de uno de sus creyentes es, al mismo tiempo, la admisión de éste en su seno y también en el Estado.+

Un caso semejante es el del matrimonio que, para ser válido, tiene que ser celebrado, en muchos países, ante un funcionario de la Iglesia dominante. En esto la Iglesia no se entromete para celebrar una ceremonia de una creencia diferente a la cual adquieren los novios, sino que ejerce un acto civil.+

De tal manera, el Estado civil ha cedido al Estado eclesiástico sus derechos y sus funciones, tanto en los casos donde se produce un conflicto entre ambos como en aquellos donde se trata de un acto de doble efecto. Esta relación entre Estado e Iglesia se asemeja a la que subsiste entre el primero y las corporaciones con sus derechos. También éstas forman una sociedad dentro del Estado a la que sus miembros ceden determinados derechos y frente a la cual asumen ciertos deberes al ingresar en ellas. Tal corporación o gremio dentro de una ciudad abarca, pues, a todos los que ejercen el mismo oficio y, de acuerdo a los derechos de una sociedad, tiene la libertad de admitir a aquellos que quiere y de excluir a los que no se ajustan a su ordenamiento. Sin embargo, el Estado tiene, por otro lado, el deber de proteger a todo aquel que, sin infringir las leyes civiles (que no pueden determinar nada sobre gremios), quiere ganar su pan de cualquier manera que sea. Pero si el gremio impide que un hombre ejerza su oficio, excluyéndolo de su seno, lo excluye al mismo tiempo de toda la comunidad y le priva de un derecho que le fue concedido por el Estado: le impide el ejercicio de un derecho civil. También aquí el Estado ha sacrificado un derecho de sus ciudadanos.

El Estado tiene también el derecho de encargar a cualquier persona que considera apta la educación científica de su juventud. Sin embargo, los doctos componentes de cada una de las ramas de la ciencia se han reunido de un gremio y éste afirma su derecho de admitir o excluir a personas según que hayan aceptado o no sus ordenanzas. Y puesto que una persona que no perteneciera a tal corporación estaría excluida de esta sociedad científica y con ello, *ipso facto*, de la función que le hubiera podido dar el Estado, éste ha cedido un derecho y se ve obligado a aceptar entre sus funcionarios sólo a aquellos que llegaron a ser maestros (*magistri* o *doctores*) dentro de la corporación correspondiente a su rama científica. Aun cuando el funcionamiento haya sido designado sin esta calificación, el gremio científico le obliga luego a gestionar su incorporación y si se negara a ello le entregaría su título de maestro como un don (que difícilmente puede rechazarse, a menos de pecar por excéntrico), confirmando así sus derechos exclusivos.

En tiempos más recientes algunos gobiernos católicos han concedido derechos civiles a no-católicos, les permitieron designar sus propios sacerdotes y levantar sus propias iglesias. Sobre este hecho se observan dos opiniones: una habla del mismo con grandes elogios, como de un magnánimo acto de tolerancia; la otra afirma que la palabra tolerancia está aquí mal empleada, ya que se trata de un simple acto de justicia. Las dos opiniones se dejan reconciliar si consideramos que la concesión de dichos derechos fue, por parte del Estado, la simple supresión de una gran injusticia y por eso, un deber; para una Iglesia, sin embargo que tiene el derecho de excluir a los que no son sus adeptos, no ya del goce del suelo, del agua y del aire como antaño, pero sí del Estado, estas concesiones se identifican siempre con la tolerancia. Y por más que el Estado exija el respeto ante los derechos de los que viven en otra fe, los funcionarios de la Iglesia indulgente (aun cuando se trata de una Iglesia protestante) hablan siempre de la deferencia, de la conmiseración y del amor que hay que ejercer frente a aquellos que están en el error, entendiendo con estas palabras sentimientos recomendables, pero facultativos, que no pueden ser mandados como deberes.

b) [En cuanto a la propiedad:]
Para celebrar sus oficios religiosos y para dar enseñanza religiosa todas las congregaciones necesitan edificios especiales, maestros especiales y otros funcionarios. Para levantar los edificios, y para conservarlos, para mantener los funcionarios, todo el pueblo ha dado sus contribuciones, amén de las ofrendas y dádivas individuales y voluntarias, para embellecer los objetos usados en el ritual. Los edificios, los estipendios fijos de los maestros y de los otros servidores de la Iglesia son así propiedad de las congregaciones, del pueblo en general y no del Estado. Sin embargo, son considerados como propiedades del Estado en la medida que el pueblo se haya unido bajo un Estado eclesiástico o en cuanto las diversas congregaciones se hayan fundido en una Iglesia con derechos estatales. Esta diferenciación (es decir, la cuestión de si las iglesias y los emolumentos de sus servidores son propiedad del Estado civil o del eclesiástico) no tiene importancia ni aparece de hecho hasta que haya una sola Iglesia dentro de un Estado, pero

surgirá en seguida y causarán conflictos en cuanto se establezcan diferentes iglesias en la misma.

La Iglesia que [en un momento determinado) empieza a ganar terreno exige —con razones que toma de los derechos civiles— su parte de esta propiedad del Estado, y el Estado está obligado a conceder a las congregaciones, cualquiera que sea su confesión, iglesias para sus servicios religiosos y maestros de su convicción. Por otra parte, la Iglesia que ha sido dominante hasta este momento afirma su derecho tradicional sobre lo que considera su propiedad, derecho que hasta ahí nadie le ha contestado. Si un Estado posee suficiente fuerza para afirmar sus derechos y si sus funcionarios son suficientemente inteligentes, neutrales y justos para estimar y ejercer este derecho estatal, entonces el Estado concederá a cada Iglesia, de acuerdo a sus necesidades, los medios para celebrar sus actos religiosos propios.+

Un Estado, en cuanto Estado civil, no debería adherirse a fe alguna: tampoco lo deberían hacer sus legisladores y administradores en cuanto tales. Sin embargo, habitualmente ocurre que estos legisladores y administradores, en cuanto miembros de la Iglesia dominante, se ven obligados formalmente a defender los derechos de esta Iglesia, mas el conflicto entre las dos Iglesias generalmente no se decide de acuerdo a los derechos del Estado, sino por la mera fuerza de un lado y por la aceptación resignada del otro.+

Si la Iglesia que viene introduciéndose se expande hasta tal grado que los derechos de la Iglesia oponente sólo se podrían mantener exterminando a los adeptos de la nueva doctrina, o por lo menos sólo a costa de grandes violencias y expensas, produciéndose un daño demasiado grave para el Estado y una lesión demasiado profunda de sus leyes y derechos, entonces el Estado, si se da cuenta del peligro que le amenaza, concederá a la Iglesia nueva algunos derechos; al hacerlo, sin embargo, usará el lenguaje de la Iglesia y hablará de tolerancia.+

Por otro lado, si el conflicto se resuelve de otra manera, es decir, si la Iglesia antes oprimida se vuelve dominante y la que otrora fue dominante se convierte en la Iglesia tolerada, el Estado entra generalmente en el mismo

tipo de asociación con la Iglesia ahora dominante y protegerá de la misma manera desorbitada los derechos de ésta como lo hizo con la anterior.+

A partir de aquí, y por lo arriba dicho, se aclara que lo que han registrado con asombro muchos historiadores sagaces de historia eclesiástica, a saber, que toda Iglesia, al volverse dominante, se hace también intolerante (no obstante que la memoria de sus sufrimientos pasados tendrían que conservarla tolerante), no es característica casual, abstraída de la historia y de la experiencia, sino una necesidad que se deriva forzosamente del derecho de toda Iglesia. Se trata del derecho de toda sociedad de excluir de su seno a aquel que no se someta a sus leyes y ordenanzas. Así, cuando la Iglesia o sociedad eclesiástica se vuelve dominante en un Estado, reclama sus derechos y excluye de su seno a los que son de otra fe y con ello los excluye del Estado, practicando la intolerancia tanto hacia la fe como hacia las propiedades de la Iglesia no-dominante.+

Esta marcha de las cosas, en cuanto a la propiedad de una Iglesia, se mostró ya en la primera expansión de la Iglesia cristiana y vuelve a aparecer en la expansión de toda nueva secta dentro de esta Iglesia. Los cristianos se reunieron primero en casas privadas y levantaron luego edificios para sus oficios religiosos con sus propios medios; en cuanto se volvieron dominantes la Iglesia hizo valer sus derechos, destruyó los templos paganos y tomó posesión de ellos, aun cuando la mayoría de la población dentro de una ciudad o una comunidad fuera todavía pagana, pues la comunidad que se convirtiera por completo al Cristianismo tenía derecho a hacerlo de acuerdo con la legislación estatal. Juliano sostuvo los derechos civiles y religiosos de los paganos y les devolvió los templos que los cristianos les habían quitado. Los protestantes usaron las iglesias hasta entonces católicas para sus oficios religiosos y utilizaron para sus fines los emolumentos de los monasterios y de los clérigos. De acuerdo al derecho civil podían proceder así, pero lesionaban el derecho eclesiástico católico. La Iglesia católica continúa afirmando este derecho suyo y considera las iglesias, obispados, conventos e ingresos eclesiásticos protestantes *de iure* como sus propiedades; en consecuencia tiene también sus obispos y abades *in partibus*.+

Los derechos eclesiásticos de dos iglesias no pueden ser reconciliados jurídicamente, puesto que entre las mismas subsiste una contradicción directa e irreductible. Tal conflicto encuentra desenlace sólo en la violencia o a través de la legislación del Estado. En este último caso habría que reconocer al Estado un derecho superior; sin embargo, la Iglesia católica no concede esto nunca y la Iglesia protestante sólo en muy pocos aspectos. Si una Iglesia concede algo renuncia a algunos de sus derechos y ejerce así, desde su punto de vista, un acto de gracia.

Quien abandona la Iglesia de su país se destierra a sí mismo de su patria con la pérdida de sus libertades cívicas. Este procedimiento de perseguir a alguien por su fe, de privarlo del goce de sus derechos cívicos, de desterrarlo de todo aquello que ha llegado a querer por costumbre y naturaleza, podría parecer duro e injusto. La Iglesia, sin embargo, usando no sólo el lenguaje de la justicia, sino también el de la magnanimidad, llega a probar que tal persona no sufre injusticia alguna, pues ella no le impidió el cambio de fe y respeta su libertad de abandonar la Iglesia. Pero como una de las condiciones de la capacidad de tener derechos civiles en ese país es la asociación con la Iglesia, y como esta condición se pierde —tal como la persona lo sabía perfectamente— al cambiar de le, no es objeto de ninguna injusticia, puesto que podía elegir libremente entre las alternativas/

Si con tal exclusión, la persona sólo fuera excluida de la Iglesia, ésta no haría más que expulsar a quien ya la había abandonado; pero la Iglesia excluye al mismo tiempo del Estado y el Estado admite que sus derechos sean así conculcados. En este respecto, pues, Iglesia y Estado se han fundido en uno.

c) [En cuanto a la educación:]

Los hombres, al nacer, no traen consigo solamente el derecho de subsistir físicamente; entran al mundo también con el derecho de desarrollar sus facultades, de llegar a ser personas. Este derecho impone a los padres y al Estado el deber de impartir una educación adecuada. A parte de este deber, el Estado debería tener el mayor interés en formar el corazón delicado de sus futuros ciudadanos, de tal manera que su madurez le deparara luego el mayor beneficio y honor. Ahora bien, un tipo de Estado creyó haber

realizado este interés suyo de la manera más perfecta y natural trasladando su responsabilidad, parcial o enteramente, a la Iglesia; así [se suponía] se cuidaba satisfactoriamente no sólo el interés del Estado, sino también el de la Iglesia, al hacer del joven ciudadano también un ciudadano de la Iglesia. Sin embargo, el que los derechos del joven ciudadano a desarrollar libremente sus facultades se vean disminuidos o no por este sistema dependerá enteramente del modo como la Iglesia ejerza las funciones que le han sido transferidas.+

De la misma manera como el Estado, al haberse encargado de los derechos de los niños —al menos en cuanto personas— y al haberlos protegido en cuanto tales, tiene el derecho de formarlos mediante sus máximas morales y de acuerdo a sus fines, también la Iglesia reclama este derecho, puesto que hace que los niños participen de sus beneficios desde un comienzo. De esta manera los capacita para que más tarde, por su parte cumplan, con las obligaciones frente a la Iglesia, habiendo despertado en ellos, con su educación, también la disposición de cumplirlas.+

Ahora bien, si un ciudadano, al llegar a la madurez de su intelecto, encuentra que las leyes u otras características de su patria no le son apropiadas, en la mayoría de los estados europeos tiene la libertad de abandonarla. [En este caso] su dependencia de las leyes de su patria se funda en la libre decisión de su voluntad de vivir bajo las mismas. Por más que la costumbre o el temor tengan importante influencia en una decisión de este tipo ello nunca puede suprimir la posibilidad de la elección libre.

Si la Iglesia, empero, hubiera llevado la educación hasta el grado de sujetar enteramente la inteligencia y la razón dentro de la reflexión religiosa o, por lo menos, hasta poblar la imaginación con terrores, para que la razón y la inteligencia no pudieran y no se atrevieran a darse cuenta de su libertad de actuar en cuestiones religiosas, entonces habría suprimido por completo la posibilidad de adherirse a ella por libre elección y decisión. En tal caso hubiera lesionado el derecho natural de los niños a una formación libre de sus facultades y habría formado esclavos en vez de ciudadanos libres.+

Las impresiones tempranas, el poder del ejemplo por parte de las personas más amadas, a quienes nos atan los primeros lazos de la naturaleza, tienen ya de por sí mucho dominio sobre la imaginación y el

corazón del niño, sin que la libertad de la razón deba necesariamente quedar encadenada por ello. Pero la Iglesia, además de esto, educa al niño para la fe, es decir, que en vez de formar el entendimiento y la razón de tal manera que ellas mismas lleguen a desarrollar sus propios principios o a juzgar según sus leyes los asuntos que les son presentados, se impregna la imaginación y la memoria con palabras y representaciones. A estas últimas se las rodea con tanto terror y se las coloca, junto con los mandamientos, en una luz tan sagrada, inmune y cegadora, que las leyes del entendimiento y de la razón tienen que enmudecer ante su brillo, sin que se permita su empleo. Al mismo tiempo son estas imágenes y representaciones que dictan leyes —heterogéneas— al entendimiento y a la razón.+

Por esta legislación ajena, pues, el entendimiento y la razón han sido privados de la libertad; es decir, de la capacidad de responder a leyes que les son propias, que están fundadas en su naturaleza, y ya no existe la libertad de decidirse a centrar en una Iglesia o dejar de hacerlo, el Estado, por más que sus intenciones hayan sido excelentes, ha traicionado el derecho de los niños al libre desarrollo de las facultades del alma.+

La solución de educar a los niños sin la fe positiva de una Iglesia, para preservarles así la libertad de decisión hasta una edad más madura, es una medida que seguramente no será admitida, pues, aparte de las innumerables dificultades que se presentarían a la ejecución de tal medida, hay razones que la prohíben ineludiblemente, por una parte, la Iglesia está obligada por sus principios a considerar como crimen el hecho de dejar a los niños en la ignorancia de la fe; por otra, le sería extremadamente dificultoso suplir más tarde lo que se había omitido en la niñez, ya que en edad más madura es ya casi imposible inculcar la fe con tanto éxito hasta la médula del alma y enraizada en todas las ramas de los conceptos y capacidades de las voluntades y aspiraciones humanas. Por eso, cuando el patriarca en *Nathan*[6] se entera de que el judío no ha inculcado en la niña que educaba ni su propia fe ni otra alguna y que no le enseñó más de Dios de lo que requiere la razón, se indigna al máximo y declara que merecería por esto una triple muerte en hoguera. («¿Qué? ¿Dejar que un niño crezca sin fe alguna? ¿Cómo? ¿No enseñarle nada del gran deber de la fe? ¡Qué execrable!»)

Hay mayor esperanza de convertir a la fe de cualquier Iglesia a quien desde su juventud ha sido acostumbrado al deber de creer, que inculcar la fe y la obediencia que la Iglesia exige ante sus opiniones a alguien que siempre ha conservado su imaginación, así como el intelecto, libre de las imágenes eclesiales y de las ataduras que toda Iglesia impone.

Dos observaciones hay que hacer en este punto, y son que, si bien quien desea convertirse en ciudadano de un Estado cristiano ha de aceptar la fe del país, no vale la contraria de que un prosélito de esa fe sea por lo mismo ciudadano del Estado, y ello por la razón natural de que la Iglesia tiene extensión mayor que el Estado, además de que éste también reclama derechos independientes. (¿En qué caso se hallaban los *proseliti portae* de los hebreos?)

Más aún, el objeto del contrato que subyace en toda Iglesia es la fe y la opinión. En la Iglesia protestante la libertad a este respecto es mucho más grande en los últimos tiempos que en la católica, hasta el punto de no admitir comparación; pero en una y en otra se afirman fuertemente los derechos que emanan de tal contrato. En la Iglesia católica se guarda la opinión hasta con precisión, mientras que en la protestante es sabido que la fe de los teólogos más doctos no es del todo la misma que suscriben o juran en los libros simbólicos; con los demás funcionarios del Estado civil ocurre casi siempre, sin más, que apenas conocen las doctrinas de los libros simbólicos que de igual modo han de suscribir; quien, por ejemplo, no tiene la misma doctrina sobre el bautismo que la profesada por la Iglesia, o bien piensa de manera muy diversa sobre los principales puntos de la dogmática protestante, no se le hacen problemas, aunque lo haya publicado en libros o de otras formas. Pero si quisiera ser consecuente y no bautizar a sus hijos, o al acceder a una función pública no quisiera firmar los libros simbólicos, entonces la Iglesia, que no habría protestado contra sus opiniones, reaccionaría contra las consecuencias de estas últimas y haría valer sus derechos.

EL CONTRATO DE LA IGLESIA. REPRESENTACIÓN E [INFLUENCIA] DEL CIUDADANO ACTIVO EN LA DOCTRINA

Veamos ahora el contrato mismo sobre el cual descansan los derechos de la Iglesia.+

Según una teoría, los primordiales derechos de los príncipes descansan sobre los derechos del conquistador que perdonó la vida de los vencidos bajo la condición de la obediencia; sobre este contrato original entre vencedor y vencidos se apoyarían los derechos de los descendientes de aquellos príncipes; sólo que estos últimos no los poseerían por derecho de conquista, sino por derecho de herencia. El sometimiento de la voluntad particular a la voluntad del soberano vendría así de aquel contrato original.'

La confirmación o la refutación de esta teoría no nos interesa ahora. De cualquier manera permanece válido que, independientemente de la forma en que haya surgido la sociedad civil y los derechos de sus autoridades y legisladores, pertenece a la naturaleza de esta sociedad que en ella los derechos de los individuos se hayan convertido en derechos del Estado, que el Estado se obligue a afirmar y a proteger mis derechos en cuanto suyos.+

Por otro lado, en lo que respecta a los derechos de la Iglesia en cuanto Estado, no cabe duda alguna de que los mismos se fundamentan —por lo menos al constituirse— solamente en el libre consentimiento de todos los individuos en el contrato del cual se derivan. En *este* Estado la voluntad general, es decir, la mayoría de votos, se expresa en la forma de leyes de fe, y la comunidad se asocia para la protección de esta fe: uno para todos y todos para uno. El Estado eclesiástico necesitó —e instaló— funcionarios tanto para la organización y reglamentación de la asamblea general, en que se promulgan estas leyes, como para la protección de la legislación doctrinaria, que consiste sobre todo en las diferentes formas de enseñanza y en el servicio religioso público+

Ahora bien, en cuanto a uno de estos puntos, la coincidencia de todos en una fe, es cosa muy distinta si el contrato eclesiástico se interpreta de forma que la unificación a que da lugar ha surgido por sí misma, de la coincidencia de todos los individuos en una fe, siendo la fe general

solamente una expresión de la fe de todos, o si, por el contrario, se considera la fe general, por lo menos en parte, como determinada por mayoría de votos, admitiendo la posibilidad de este tipo de determinación. Este último principio ha sido adoptado solemnemente por la Iglesia católica. Así, a los concilios se les otorgó el poder supremo de decidir en última instancia sobre la fe de la institución, y la minoría dentro de la misma tiene el deber ineludible de someterse a la mayoría de los votos. En estos concilios los miembros actúan en parte como representantes de sus rebaños, en parte (y sobre todo) como funcionarios de la Iglesia. En principio, sus poderes deberían derivarse de su carácter de representantes, pero el pueblo ha perdido ya hace mucho su derecho de elegir él mismo sus representantes y funcionarios, derecho que ha ejercido, sin embargo, durante varios siglos. Los funcionarios de la Iglesia, que son nombrados a su vez por otros funcionarios o, en parte, por un cuerpo que tampoco depende del pueblo, constituyen el concilio de la Iglesia, y todos ellos juntos forman una perfecta organización que maneja, determina y rige la fe del pueblo, la fe de los laicos, sin que a éstos se les conceda ya la menor influencia dentro de la misma. El asunto de la Iglesia no es la persona [jurídica] ni la propiedad (que pueden ser protegidos por la fuerza [pública]), sino la opinión y la fe. Y es contrario, por completo, a la naturaleza de la opinión que el individuo la someta (su opinión, la suya propia) a una mayoría de votos. Lo que posibilita el contrato civil: el sometimiento de la voluntad propia a la voluntad general y la consideración de ésta como ley, no puede posibilitar o producir ningún contrato sobre la fe. Tal contrato es imposible por naturaleza y, si a pesar de esto hubiera sido celebrado, sería nulo e inválido.

Si el concilio se compone de representantes que no lo son sólo nominalmente, sino de hecho, es decir, de miembros que han sido elegidos por sus congregaciones para representarlas, entonces no puede tener otro poder que el de declarar cuál es la fe de la congregación y cuáles son los artículos que considera como puntos principales o como condiciones que las otras congregaciones tienen que compartir para que se estimen unidas con ella dentro de una misma Iglesia. Dar a estos representantes el poder de determinar la fe de la congregación según su propio juicio y someterla a la

mayoría de los votos equivaldría a la formación de un república representativa que contradiría por completo el derecho de los hombres de no someter sus opiniones a una autoridad ajena y los colocaría en la misma situación que se originaría bajo el contrato arriba considerado (contrato que se podría llamar constitución de una democracia pura).+

La Iglesia, en los primeros siglos de su expansión, era en efecto esa república representativa, y se puede ver en esto un notable conflicto entre dos principios: el principio de la libertad de opinión de cada congregación y de sus representantes y el principio según el cual es un deber someterse a la mayoría de votos.+

Así al surgir divisiones (las cuales, según es notorio, no faltaron en ninguna época) las dos partes apelaron a un concilio libre y general. Lo hicieron porque admitían de antemano el principio que obligaba al sometimiento a la opinión mayoritaria y porque cada parte tenía la esperanza de salir ganando por razonamientos convincentes, por su elocuencia, y más todavía por intrigas y por el apoyo del poder. La facción victoriosa exigió entonces la aplicación de este principio y el sometimiento de la minoría; ésta, en tales casos, se acogía generalmente bajo la protección del otro principio y denunciaba la violencia que se hacía a la libertad de sus convicciones. Con gran frecuencia, para conseguir determinados fines, se formaban coaliciones especiales, cuyos miembros se unían, constituyendo una sola persona jurídica. En tales casos, las resoluciones del concilio no se pueden considerar más que como decisiones de una mayoría libre, sino como victorias de una facción, que se permitía engaños y violencias de toda clase para ganar su causa y que maltrataba espantosamente, como a rebeldes, al partido perdedor. A uno de estos concilios sus opositores lo llamaban «una banda de ladrones», y lo único que Mosheim (en *Historia Ecclesiastica*, saec. 5, pars 11, c. 5, § 14) lamenta, en cuanto a esta dura expresión, es que no se haya aplicado a muchos otros concilios eclesiásticos que merecían igualmente esta caracterización.+

Desde entonces los laicos perdieron también el derecho de ser representados en sus opiniones de fe; desde entonces los obispos y los dignatarios de la Iglesia cristiana se convirtieron en meros funcionarios;

desde entonces las leyes de la fe fueron hechas enteramente por los regentes de la Iglesia. Y aunque no sea indiferente para los obispos, para el pueblo sí que puede ser indiferente que su regente y juez en asuntos de fe sea una misma persona —el Papa— o un grupo de personas independientes de aquél. Es indiferente para el pueblo que su constitución eclesiástica sea una monarquía o una aristocracia: sus derechos son en ambos casos iguales; es decir, iguales a cero. Sería fútil perder más palabras sobre la legitimidad de tal gobierno y sobre la legitimidad de tal constitución en materia de fe.

Es principio fundamental de la Iglesia protestante que su contrato se apoye en la concordancia general de todos sus miembros, que nadie pueda ser obligado a participar de un contrato eclesiástico que incluya la condición de que su fe deberá someterse a la de la mayoría. Aunque Lutero, al comenzar su gran obra, haya apelado a un concilio general, el gran principio de la libertad protestante, el paladión de esta Iglesia se alcanzó solamente cuando se rechazó la participación en un concilio y la aparición delante del mismo, no porque se pudiera prever una derrota, sino porque contradecía la naturaleza de las opiniones religiosas decidir sobre ellas por voto mayoritario y porque se reconocía que cada uno tenía el derecho de decidir en su interioridad sobre lo que era su fe.+

La fe de cada protestante, pues, debe ser su fe porque es su fe y no porque es la fe de la Iglesia; él es un miembro de la Iglesia protestante porque se unió libremente a ella y porque permanece en ella por libre decisión. Todos los derechos que la Iglesia tiene sobre él descansan solamente en el hecho de que la fe de esta última es también su fe.

Si fuera justo afirmar que la Iglesia protestante ha guardado fidelidad constante y firme a este principio suyo, tanto en la redacción de su código legal y de su constitución eclesiástica como en todas sus acciones, entonces no se le podría reprochar ilegalidad alguna. Sin embargo, los maestros que la fundaron y los funcionarios que ella misma se ha designado, y de los cuales hablaremos todavía más adelante, han sido tentados a veces a no considerarse (y a no actuar) meramente como representantes de sus congregaciones, cuyo encargo consistía sólo en declarar la voluntad de las mismas, y a estimar que sus poderes eran mucho más amplios. Consideraron así que las congregaciones dejaron en sus manos el poder de

decidir entre ellos, y de acuerdo a su criterio, cuál era la fe de la Iglesia. Esto resalta de muchas definiciones contenidas en los Libros Simbólicos de la Iglesia protestante, que están tan cargadas de sutilezas que no pueden ser consideradas como opiniones convalidadas por el consentimiento de todo el pueblo y no pueden ser otra cosa que obra de teólogos ingeniosos. Se conoce también el primero de algunos de estos escritos y la forma en que han sido adoptados como normas de fe, y así se sabe que las cuestiones fueron tratadas y resueltas casi siempre entre teólogos. Los únicos laicos que participaban eran personas que ejercían el poder y que se necesitaban para acordar y asegurar autoridad suficiente a estos libros.+

Se pueden aducir dos circunstancias en justificación de los teólogos: Primero, que tenían que dar una forma más docta a los Libros Simbólicos, y a muchas de sus doctrinas una definición más exacta, para satisfacer a los mismos miembros de su Iglesia, enfrentados con la Iglesia católica que luchaba con armas similares. Segundo, que la parte menos docta de su Iglesia les podía autorizar para tal tratamiento de sus doctrinas de fe sin perder nada de sus derechos inmutables.+

En cuanto al primer punto, sin embargo, puede afirmarse que los teólogos hubieran podido guardar sus definiciones más doctas y sus distinciones más sutiles para sus propios escritos, sin dañar en lo más mínimo la causa de su Iglesia, puesto que se trataba principalmente de la justificación de su propia fe, dado que el pueblo no podía justificar su fe con razones que no conocía. Si los Libros Simbólicos hubieran tenido forma más simple habrían adquirido más respetabilidad como normas de fe y habrían sido reconocidos, según el principio solemne de la Iglesia protestante, por el mismo criterio del pueblo como [expresión de su] fe. En tal caso, naturalmente, no habrían ofrecido un filo polémico hacia todos los lados; pero, de cualquier modo, las armas que en una época son muy útiles se vuelven inservibles más adelante. Por esto, la forma docta de los Libros Simbólicos, de los cuales solamente los teólogos sacaban pruebas y no el pueblo, se ha vuelto inútil también en este otro aspecto, dado que los teólogos de nuestros días no buscan ya la legitimación [de su fe] en ella. El pueblo nunca utilizó estas armas y también los teólogos las desdeñan ahora.

El segundo punto que se puede aducir para la justificación de los teólogos, que decidieron por sí mismos la fe del pueblo sin la colaboración de éste, es el siguiente: pueden decir que al redactar los libros que contenían la fe de la Iglesia protestante habían actuado únicamente como intérpretes de la norma de fe que había sido adoptada antes por el pueblo mismo y que este oficio de exegetas pudo serles conferido sin detrimento alguno para los derechos del pueblo de determinar su propia fe. Ahora bien: es verdad que si a los pasajes interpretados de las normas de fe se les pudo conferir un único sentido, nada se puede alegar contra esta función de los teólogos; pero si una doctrina era susceptible de tener dos o más interpretaciones y los teólogos adoptaron una de ellas, o si los mismos derivaron, con estricta corrección [lógica], consecuencias de una sola sentencia y las expusieron como doctrinas de la Iglesia, entonces actuaron arbitrariamente. Porque para saber cuál de las dos interpretaciones posibles está de acuerdo con la opinión de la Iglesia ésta hubiera debido ser consultada antes. Lo mismo vale en cuanto a las consecuencias derivadas, puesto que es un canon crítico correcto (aunque muchas veces poco observado, especialmente en controversias) que por más estrictamente que se sigan determinadas consecuencias a partir de un sistema no se puede suponer sin más que el que se adhiera a este sistema sostendrá también estas consecuencias.

Con respecto a la fe no hay propiamente ningún contrato social. Por cierto, una persona puede asociarse tanto para respetar la fe de los otros como para respetar los derechos de propiedad, pero el honrar el derecho que tiene otra persona de estar libre en cuanto a su fe es propiamente una obligación civil. No es posible que una persona se obligue —y menos que obligue a sus descendientes— a querer creer algo. En último término, el contrato se fundaría en la voluntad (lo único, sin embargo, que no se puede querer es creer algo), y la fe de la Iglesia tiene que ser, en el sentido más estricto, una fe común de esta Iglesia; es decir, de todos sus miembros individuales.

CONTRATO CON EL ESTADO

Si una sociedad de hombres (o un Estado o estados), constituida como Iglesia, llega a celebrar un contrato, ya sea con otra sociedad (que en este respecto tiene que considerarse como un Estado distinto, aunque esté vinculada [con la primera sociedad mencionada] en otros sentidos), ya sea con sus propios miembros, comete con esto —de su parte por lo menos— una torpeza. Ha ligado, pues, la condición bajo la cual la otra parte debe cumplir su parte del contrato a la fe; es decir, a algo mutable, y se ha expuesto, por la forma del contrato, al siguiente peligro: en el caso de que le interese ante todo que el otro cumpla con su deber [contractual] tiene que [estar preparada a] renunciar al primero y al más sagrado derecho de todo individuo y de toda sociedad: el de cambiar de convicción; mientras que si cambia su fe hace desaparecer el deber [contractual] del otro, ligado solamente a esta condición [es decir, a que la fe no se cambie].+

El Estado y la Iglesia se arreglan fácilmente con sus propios miembros, en el caso que éstos cambien masivamente de fe; los burgueses y los campesinos protestantes siguen pagando los mismos impuestos, rentas, diezmos e innumerables otras exacciones que pagaban a la Iglesia católica. Tienen que contribuir así a los servicios religiosos de su Iglesia presente, ya que la instalación y mantenimiento de ésta también cuesta dinero. Hacer donaciones o conceder derechos a una Iglesia bajo la condición de que la misma permanezca siempre igual, es lo mismo que querer embellecer un jardín al lado de un río, con la condición de que las olas que bañan en este momento su orilla deben permanecer siempre las mismas y en el mismo sitio.+

Todo esto es cierto; pero ¿por qué pagar todavía velas para altares, en los cuales ya no se encienden ni se usan? ¿Por qué pagar todavía estos tributos a conventos, en los cuales ya no hay ni prelados ni monjes? Innumerables «derechos» y *onera* de esta clase estaban destinados específicamente a los cultos y a la fe de la Iglesia católica; si éstos desaparecen, desaparecen también, necesariamente, los derechos que estaban fundados en ellos. Al exigir la misma cantidad de impuestos para la Iglesia actual que para la anterior, y al fundarlos en los mismos derechos de antes, se ha mantenido, para decir poco, una gran desigualdad (que de ninguna manera podría llamarse justa) sobre los miembros de una Iglesia.

¿Se pretenderá todavía hoy que la obligación de los contribuyentes, de los vasallos y siervos se apoya en que al haber permanecido bajo el dominio de tal o cual abadía, convento o parroquia, estuvieron cargados con dichas prestaciones, y que al pasar todos los derechos y propiedades de la Iglesia católica a la actual tales prestaciones forman parte de los bienes de ésta? Sin embargo, estas obligaciones no se establecieron frente a los individuos y mucho menos frente a los edificios de una determinada abadía, convento, etc., sino frente a sus individuos en cuanto miembros, en cuanto funcionarios de la Iglesia católica, en una palabra, frente a la Iglesia misma. Y puesto que los contribuyentes no pertenecen más a ella, puesto que la Iglesia católica no existe más allí, también deberían haber desaparecido los derechos que surgieron de ella y que a ella estuvieron vinculados.

En el caso, por ejemplo, en que hubieran quedado católicos en un país protestante, ¿sería justo exigirles todavía los mismos impuestos? ¿Podría exigirlos, con derecho, el Estado? No, porque estos católicos pagan al Estado, en cuanto ciudadanos, otros impuestos; las contribuciones eclesiásticas nunca pertenecieron al Estado. ¿Podría exigirlos la nueva Iglesia? [Tampoco, porque los católicos] pueden afirmar con todo derecho que su compromiso valía solamente con la Iglesia anterior y que, al no pertenecer a la Iglesia nueva, no le pueden pagar a ésta contribución alguna.+

Casos parecidos ocurren en muchos países católicos; por ejemplo: en los países austríacos, que ocasionaron ya —sobre todo desde los edictos de tolerancia de José II— muchas disputas y confusiones. ¿Están los no-católicos obligados a pagar las mismas contribuciones que pagaban antes a la Iglesia [católica], a rendir los mismos tributos por el bautismo, por la confesión, por el mantenimiento de las múltiples exigencias del servicio religioso católico, a los cuales se los obligaba antes? No, dicen los protestantes, puesto que no pertenecen ya a la Iglesia católica y lo que pagaban antes lo pagan a esa Iglesia. Sí, dicen los católicos, puesto que pertenecen lo mismo que antes a tal o cual parroquia o convento, cualquiera que sea la Iglesia a la cual ahora pertenezcan. En este caso, los protestantes arguyen con principios contrarios a los que aplica su propia Iglesia frente a

sus miembros, y los católicos con los que arguye la Iglesia protestante en su mismo seno.

Lleva a los mismos inconvenientes si una Iglesia (en cuanto iglesia con una fe determinada) hace contratos con otros Estados. Si quiere imponer una obligación a la otra parte contrayente ha vinculado esta obligación a algo que ella tiene el derecho de cambiar, exigiendo al mismo tiempo que el deber de la otra parte siga inalterado. Así, los protestantes pagaron con mucha sangre la libertad —asegurada [luego] en la constitución del Imperio — de su fe y de su culto; sin embargo, en los tratados de paz el contrato siempre está redactado de tal manera que los príncipes católicos asuman la obligación —frente a la Iglesia evangélica y la reformada— de proteger el culto y las propiedades de las mismas. La esencia de las Iglesias protestantes fue [al mismo tiempo] solemnemente declarada en las confesiones y en los Libros Simbólicos de las mismas.+

Puesto que estos contratos fueron hechos con Iglesias en cuanto sostenedoras de una determinada fe, hace algunos años, Piderit[7] (si no me equivoco) pudo argumentar, con gran disgusto de los protestantes, de la siguiente manera: dado que la fe protestante no es ya la misma (tal como resalta de la comparación de las publicaciones de sus teólogos, representantes de su Iglesia, con los Libros Simbólicos), los protestantes no pueden reclamar tampoco los derechos que les han concedido los católicos en los tratados de paz. Pues si éstos se pactaron con una Iglesia que ha manifestado una determinada fe, y si los protestantes quieren sostener la continuada validez de los mismos derechos deben conservar la fe original de su Iglesia, renunciar a su derecho de cambiar la misma y cancelar las innovaciones que ya se habían hecho.+

Tal razonamiento (en sí consecuente) hubiera sido imposible si los protestantes no hubiesen creado la apariencia de haber maniatado su libertad para perfeccionar su fe (libertad que no se puede alienar por ningún contrato), si los príncipes que han negociado los tratados de paz lo hubiesen hecho en cuanto príncipes, es decir, en cuanto soberanos de sus Estados y no en cuanto regentes o miembros de una Iglesia y asistidos por teólogos, prestos a intervenir y complacidos de su importancia; es decir, si hubiesen hecho los tratados para sus estados y no para sus iglesias.+

Permanecer fiel a la propia fe y ejercer libremente su culto es derecho cuya protección se debe al individuo ya en cuanto ciudadano y no solamente en cuanto miembro de una Iglesia, y un príncipe, en su capacidad de tal, tiene el deber de asegurar esto a sus súbditos. Los príncipes [protestantes] no pudieron haber apelado a un derecho más divino que éste frente a la otra parte contrayente, en cuanto [fuente de] deber para estos últimos. Es verdad que lograron [la aceptación de este deber], pero sólo en cuanto vencedores. El tenor actual de los tratados expresa que la Iglesia reformada y luterana tendrán también libertad legal de culto en el Imperio Germano; en vez de esto hubiera sido más correcto decir que los príncipes católicos se obligan a no perturbar o perjudicar la libre práctica religiosa en el Estado sajón, brandenburgués, etcétera. Si se hubiera hablado de la Iglesia de Brandenburgo o de Sajonia habría resultado lo mismo, puesto que «Iglesia» significa aquí un Estado en cuanto se adhiere a una fe, cualquiera que sea. En tal caso se hubiera tenido la satisfacción —después de siglos de barbarie y después de largos años marcados por la sangre vertida por este derecho a la libertad de fe— de contemplar el reconocimiento, explícito, puro y solemne, en los tratados de las naciones de un artículo fundamental del contrato social, de un derecho humano inalienable en cualquier tipo de sociedad. En época reciente grandes hombres reivindicaron el sentido [fundamental] de la palabra «protestante». Afirmaron que ésta se aplica a un hombre o una Iglesia que no se ha atado a determinadas normas de fe inalterables, sino que «protesta» contra toda autoridad en cuestiones de fe, contra todas las obligaciones que contradicen sagrados derechos humanos. Estos hombres llegaron a esta concepción tanto mediante un alto respeto al derecho de cada individuo (y por lo tanto de todos ellos en cuanto Iglesia) a perfeccionar su fe, a avanzar en sus convicciones, como por la sensación exacta de cuánto se ha abandonado de estos derechos, de que todos aquellos tratados de la Iglesia con otros estado se habían hecho para una Iglesia atada a los Libros Simbólicos. Estos hombres vieron también las consecuencias en que incurre el Estado eclesiástico frente a aquel derecho eterno, si considera que toda su constitución interna reposa en determinados símbolos y que el mantenimiento afanoso de una fe estricta en los mismos pertenece a sus deberes. Si la Iglesia [protestante] se hubiera contentado

con tal definición negativa [de ella misma] tendría ahora el mérito de haber advertido al Estado sobre su deber (del cual se desentendió) de proteger la libertad religiosa de sus súbditos y de haber defendido, en lugar del Estado, lo que éste descuidó.

La Iglesia, al hacer cualquier tipo de contrato sobre derechos que propiamente surgen solamente en la sociedad civil, comete una injusticia frente a sí misma o frente a sus miembros, ya se trate de contratos que ella hace con todos sus miembros, de otros que hace con algunos de ellos o de aquellos que cada individuo hace con ella. Esto no se percibe de inmediato, pero se manifiesta después de un lapso más o menos largo; entonces ya es vano que un ciudadano que sale de la Iglesia y pierde con ello parte de sus derechos civiles los reclame del Estado. Éste ha omitido fijar sus derechos y ha permitido que lo haga la Iglesia en su lugar, con lo que ésta considera los derechos del Estado como suyos y los defiende como tales. La Iglesia (tal como le era suficiente para sus fines) hizo que la validez del derecho universal de libertad de fe y culto se restrinja a un solo caso, al suyo precisamente.

Es así como no se pueden buscar en un contrato los orígenes de una Iglesia en cuanto a su fe. Si de la coincidencia general en una fe surge, por sí sola, una Iglesia, una unión alrededor de un propósito, entonces este propósito, esta finalidad, se compondrá posiblemente: a) de la protección y de la conservación de esta fe; b) de la reglamentación de un culto religioso adecuado a ella, y c) de la estimulación de aquellas propiedades de sus miembros que son adecuadas al ideal eclesiástico de la perfección.

[a) Protección y conservación de la fe:]

Lo que respecta a la protección y conservación de la fe (comprendiendo aquí bajo este título la protección, tanto de la fe como del ejercicio libre del culto, y la conservación de los usos y disposiciones vinculados a ellos), es propiamente deber del Estado. Esta protección, esta garantía forma parte necesariamente del contrato social. Solamente en un Estado defectuosamente organizado, o, tal como dijimos, en un Estado que no ha percibido este deber o que se ha vindicado este derecho de protección, se da la posibilidad de que sus ciudadanos, o una fracción de ellos, no gocen de

este derecho o que lo deban sostener por la fuerza. Ésta era la situación en que se encontraban los protestantes, y los príncipes que se pronunciaron valientemente y que lucharon con coraje por la libertad de culto de sus súbditos, en contra de otra fracción del poder ejecutivo imperial, lo hicieron movidos por su deber en cuanto príncipes. Por otro lado, vimos ya más arriba los inconvenientes que surgieron del hecho de que, al concertar la paz y los tratados, no actuaran ya como príncipes, sino como miembros o dirigentes de una Iglesia. Puesto que la Iglesia no puede proteger su fe contra la violencia del poder, no le queda [aparentemente] otra cosa que la protección y defensa de la fe contra sí misma.

Si se considera que la fe se debe proteger como fe universal, entonces, precisamente, cualquier individuo que se desvíe de la misma, por entero o en algunos detalles, no será ya miembro de la Iglesia. Tal individuo habría renunciado a los beneficios de la Iglesia y ésta no tendrá más derechos sobre él. Ahora bien: si la Iglesia conservara sus derechos sobre él aun en este caso, de modo que el individuo estuviera obligado a aceptar sus admoniciones y a obedecer sus prescripciones en lo que hiciera o dejara de hacer, entonces tal derecho [de la Iglesia] se podría fundar solamente en la circunstancia de que el individuo en cuestión, en su contrato con ella, se habría obligado por adelantado a confiarse en el voto mayoritario o en los representantes de la Iglesia y a dejarse guiar por ellos en toda determinación futura de la fe verdadera. Esto, sin embargo, equivaldría a la adjudicación de una especie de infalibilidad a la Iglesia, y el deber supremo de un auténtico protestante consiste precisamente en protestar contra una autoridad de este tipo. En tal caso, pues, quien disintiera se encontraría en la misma posición del individuo que, al transgredir leyes civiles, se ve obligado por parte de las autoridades correspondientes a respetarlas. Pero el contrato eclesiástico no puede ser de esta clase; la Iglesia no puede sostener la validez de su fe (su sistema de leyes, por así decirlo), sino frente a aquel que la acepta libremente; frente a quien cree y vive voluntariamente de acuerdo a ella.+

Queda una sola posibilidad [para justificar la protección de la fe por parte de la Iglesia]: suponer que el derecho [de protección] de la Iglesia se fundamenta en el hecho de proteger la fe que el individuo ha confesado

alguna vez (es decir, aquí: la fe general de la Iglesia), no en cuanto fe de la Iglesia, sino en cuanto fe confesada —alguna vez— por este individuo; es decir, en el hecho de proteger la fe del individuo frente a él mismo. La persona que discrepa no se encuentra aquí ni siquiera en la situación de un dilapidador cuya propiedad remanente se pone bajo la administración y supervisión del Estado, pues el Estado no protege en tal caso el derecho del dilapidador contra sí mismo, sino el derecho de los posibles herederos o de la comunidad, que de otra manera tendría que mantenerlo. Más bien, la persona que discrepa se encuentra frente a la Iglesia en la misma situación que el demente del cual el Estado tiene que encargarse, aparte de otras razones importantes, sobre todo porque no puede hacer valer sus derechos como mente sana, ni puede ser considerado como alguien que haya renunciado a tales derechos; por esto, el Estado, o los parientes, se encargan de él. De esta manera es como la Iglesia quiere reivindicar el derecho que tiene cada individuo a la fe de ella. Sin embargo, hay todavía una diferencia entre este caso y el anterior, puesto que depende del individuo el que quiera o no reivindicar este su derecho. No se le puede considerar, en principio, como incapaz de renunciar al uso de su derecho sobre una fe determinada, a semejanza del demente, ni tampoco se puede suponer que sea deber de la Iglesia proporcionarle el goce de este derecho sin su consentimiento, *nolens volens*. Cada individuo, que debe ser tratado [por la Iglesia] como un adulto, lo es por el Estado como una persona mayor de edad, en cuyo arbitrio está el reivindicar o no un derecho. De estos principios se hacen claros los límites del deber de la Iglesia de proteger su fe dentro de ella misma.

No se trata de un deber de la Iglesia que surge de un derecho ajeno, de un derecho en cuyo goce éste tiene que ser colocado de cualquier manera que sea. Es un deber sólo en cuanto la Iglesia se lo fija como deber para sí, al estar llena del sentimiento de la importancia de sus doctrinas para la humanidad, llena de un afán excesivo de derramar sobre los hombres las bendiciones de las mismas. Por lo tanto, lo que puede hacer es tomar las provisiones correspondientes para que cada individuo sobre el cual pretende extender sus beneficios llegue a tener los medios para conocer éstos. El uso de tales medios debe quedar a criterio del individuo, puesto que el empleo

de métodos coercitivos o de puniciones equivaldría a imponer el bien con la violencia, tal como lo hicieron los españoles en América y Carlomagno en Sajonia. Es verdad que, en algunos estados protestantes, a los que no participan en el servicio religioso y la comunión se les cita ante un tribunal y se les castiga si reinciden; es verdad que en algunos países, en los cuales fue el Estado quien reformó la Iglesia, aunque no se hubiera obligado a nadie a abandonar su fe, se ordenó sin embargo, con amenaza de castigos, que todo el mundo debía escuchar las prédicas sobre las nuevas-doctrinas y juzgarlas después para sí; es verdad que en algunas partes se obligaba a los judíos (con quienes las autoridades nunca se esforzaron mucho) a participar, por lo menos a través de diputados, en el servicio religioso protestante. Pero, aparte de esto, la Iglesia protestante ha respetado bastante los límites indicados. Por otro lado, el aspecto más odioso de la historia de los países católicos es que tratan (por principio con que justifican ese trato) a los disidentes como rebeldes: rebeldes contra la Iglesia, cuya fe, fijada por la mayoría de votos o por la fuerza pura, debe ser ley para todos; rebeldes contra la divinidad, cuyo poder de condena ha pretendido administrar la Iglesia. Aquí el contrato eclesiástico se ha asimilado por completo al contrato de la sociedad civil y el Estado eclesiástico ha asumido los derechos del Estado civil.

Puede haber por supuesto un contrato en cuanto a estas provisiones para conservar la doctrina; es decir, que en este aspecto es admisible que una mayoría, un cuerpo de representantes o un príncipe, organice estas providencias y examine y nombre a los maestros del pueblo de acuerdo a sus ideas. En tal Iglesia ni siquiera puede surgir la cuestión de si tiene o no la atribución de destituir a un funcionario (aunque lo haya nombrado ella) si éste, junto con su congregación, se aparta de su concepto doctrinal y se aleja de su seno, pues tal congregación forma ahora una Iglesia de por sí y ninguna otra Iglesia puede tener una autoridad sobre ella. Es solamente dentro de sus propios límites como una Iglesia puede considerarse cual Estado con autoridad.+

La nueva congregación que se formó tendrá a lo sumo la obligación de declarar, frente al Estado y frente a la Iglesia a la cual perteneció, el hecho de su separación de esta última, sin necesitar justificación ante ninguna de

estas instancias. Y si se diera el caso de que la Iglesia a la cual perteneció él no reconociese tal separación y recurriera al Estado para que la impidiese (ocurre que la Iglesia suele tener el Estado a mano para tales menesteres, puesto que una Iglesia dominante es la que ejerce los derechos del Estado en su propio favor), el Estado tendría el deber irremisible de proteger la nueva Iglesia en la libertad de su fe y en el ejercicio de su culto.+

Otra cuestión (que despertó últimamente amplio interés) es saber si los gobernantes de la Iglesia pueden quitar o no a determinado predicador su puesto y sus medios de vida en cuanto sospechan que algo anda mal. Ellos afirman con toda consecuencia que es su deber proteger la fe de la Iglesia y vigilar que sea ésta la que se enseñe; por esto, un predicador que enseñe otra cosa no es apto para ejercer su función. En la Iglesia católica no existe la menor duda sobre este derecho de la Iglesia. En la Iglesia protestante, sin embargo, hay muchos que argumentan de manera diferente, aduciendo lo siguiente: la Iglesia se haría merecedora de un honor infinitamente mayor si hiciera que la verdad y la virtud en cuanto tales fueran el fin de sus instituciones. La naturaleza de la verdad y de la virtud no admite que las mismas se aten a determinados símbolos, de modo que en el alma de quienes lo pretendían hacer, y de quienes todavía lo pretenden, nunca cayó ni siquiera un rayo de lo que se llama verdad. Si una Iglesia, si las autoridades de la Iglesia y del Estado hicieran de la virtud y de la verdad los objetivos de sus esfuerzos, no llegarían nunca a molestar a un hombre recto, activo en favor del bien y de la moralidad de su congregación, sólo porque no se atiene exactamente al concepto doctrinario de la Iglesia de su comunidad. En tal caso, las autoridades de la Iglesia y del Estado deberían sentir vergüenza por no poder convivir con él, y todo lo que deberían hacer sería tal vez esto: recomendarle que les imite en la sensatez; es decir, en la consideración de las opiniones de los otros, y si él fuera digno de tales gobernantes civiles y eclesiásticos y éstos dignos de él, entonces ni siquiera serían necesarias estas recomendaciones.

El medio más efectivo, y por esto frecuentemente empleado para proteger la fe de una Iglesia, es alejar todas las posibles oportunidades por las cuales sus miembros podrían comenzar a dudar o a adoptar otras opiniones de fe. En cuanto a la represión de las dudas internas (de las que

surjan de la actividad propia del entendimiento y de la razón) ya se han tomado varias y suficientes providencias. El alma infantil recibe de la Iglesia sus primeras impresiones, que conservan cierto poder sobre el individuo durante toda su vida. Las doctrinas eclesiásticas se arman con todos los terrores de la imaginación para poder paralizar —tal como se dice de ciertos brujos que pueden inmovilizar las fuerzas del cuerpo— todas las fuerzas del alma o forzarlas a funcionar solamente de acuerdo a sus imágenes. Además, se da el insuficiente cultivo libre de estas fuerzas; la segregación total del conocimiento de las doctrinas eclesiásticas que, aisladas en una terrible majestad, desprecian toda mezcla con otras doctrinas, toda dependencia de otras leyes. Es como la separación de dos caminos hacia diferentes puntos cardinales que nunca se entrecruzan. Si en el camino de los asuntos domésticos, de las ciencias y de las bellas artes se reconoce inmediatamente al hombre con entendimiento más profundo y vigoroso, con intelecto más sutil y finísima sensibilidad, en el camino eclesiástico no se advierten tales personas ni se perciben estas cualidades.

En cuanto a la posibilidad de cambiar la fe desde afuera, se la cercena por la censura estricta, por la prohibición de libros, etcétera…, y por la precaución de no dejar decir nada en crédito de una opinión ajena, ni en conversaciones, ni en la cátedra, ni en el púlpito, puesto que la Iglesia tiene el deber de proteger esa propiedad de cada uno que es la fe y dicha propiedad se lesiona si las propias dudas o las razones de otros la amenazan.+

Toda Iglesia presenta su fe como el *non plus ultra* de toda verdad y parte de este principio, como si a la fe se la pudiera embolsar en las cabezas como se embolsan dineros. Y, de hecho, es así como se trata a la fe. De acuerdo con las afirmaciones de toda Iglesia nada es tan fácil como encontrar la verdad; se necesita solamente llenar la memoria con uno de los catecismos. Para ellas no vale que:

Sólo en la seriedad que no palidece en la fatiga
Emana de la verdad el hontanar ocultísimo[8],

sino que la ofrece en el mercado público; el río de la verdad eclesiástica gorgotea ruidosamente por todas las calles y cada cual puede llenar su cabeza con sus aguas.

Los surtidores de las mismas son los maestros de la Iglesia, que son también sus funcionarios. Se llaman a sí mismos servidores de la palabra divina: servidores, puesto que no son señores; no son legisladores, sino que obedecen a una voluntad ajena; de la palabra divina, puesto que su ciencia no surgió de su vida más íntima, sino que consiste solamente en palabras que les han llegado.

[EL CONTRATO EN CUANTO AL CULTO]

La forma del culto religioso no puede ser objeto de contrato social igual que no lo puede ser la fe. Porque si el culto se entiende según el significado propio de la palabra, a saber, como una serie de actos que se cumplen, según se afirma, en cuanto deberes directos hacia Dios y que no son deducibles de otros deberes que uno tiene hacia sí mismo o hacia otros, entonces la libre aceptación de tal deber tendrá que ser el único fundamento de su obligatoriedad. El reconocimiento de que algo es un deber de tal índole no puede surgir de los votos de una mayoría. Pero si dicho deber se reconoce universalmente entonces puede celebrarse un contrato de reciprocidad en cuanto a la reglamentación de su ejercicio; [también se puede] encargar esto a la mayoría (en caso de una constitución democrática de la Iglesia) o a un gobierno (en una Iglesia monárquica o aristocrática).

Estas diferentes funciones están generalmente reunidas, y de una manera muy natural, en el clero. Sus miembros no son solamente maestros libres de la verdad eclesiástica, sino también funcionarios encargados por la Iglesia de proteger la fe; son además sacerdotes que ofrecen en nombre del pueblo oraciones, sacrificios, etcétera, a la divinidad, o que dirigen al pueblo en tales actos, poniéndose a su frente. Además, tienen como una de sus tareas principales incitar, por la enseñanza dogmática de su Iglesia, por su moral personal y por sus cuidados y admoniciones, a lo que se llama

piedad o temor a Dios; por lo tanto, han de tener tonalidad y matiz diferentes en cada una de las iglesias.

LA FORMA QUE DEBE ADQUIRIR LA MORALIDAD EN UNA IGLESIA

El cambio más importante que acompañó la difusión del Cristianismo ocurrió en su forma de promover la moralidad. Al mudarse la Iglesia en Estado de sociedad privada que era, la moralidad se transformó también y se convirtió de asunto privado en menester del Estado, y lo que según su naturaleza pertenece y pertenecería al libre albedrío se transformó en un deber y, en parte, en un derecho externo de la Iglesia. La Iglesia ha erigido los principios de la moralidad y ha indicado al mismo tiempo los medios para la asimilación de los mismos; ha creado también, en particular, una amplísima ciencia, llamada casuística, sobre la aplicación de tales principios a los casos individuales.

Hay un rasgo dominante en el sistema moral de la Iglesia: es que este sistema está edificado sobre la religión y sobre nuestra dependencia de la divinidad. El fundamento sobre el cual está erigido no es un hecho dado a nuestro espíritu, no es un principio que se pueda desarrollar a partir de nuestra conciencia, sino algo aprendido. Su moral, por lo tanto, no es una ciencia autónoma, independiente en sus principios: la esencia de esta moralidad no está fundamentada en la libertad y no consiste en una autonomía de la voluntad.

Se parte del conocimiento de hechos históricos y se fijan las sensaciones y los estados de ánimo —la gratitud y el temor— que tal conocimiento tiene que producir para mantenernos fieles a nuestros deberes. El criterio de estos últimos es el placer que tiene Dios en ellos; de algunos deberes se sabe que producen este agrado divino; en cuanto a los otros, hay que deducirlos artificiosamente partiendo de los primeros. Este arte calculatorio se extendió tanto y la cantidad de los deberes así deducidos se hizo tan grande que el espacio que ha quedado para la libre decisión de la voluntad es muy reducido. Además, lo que no es directamente ordenado o prohibido se

vuelve importante en el ascetismo, que no concede libertad a pensamiento alguno y no deja sin control ninguna acción, ninguna mirada involuntaria, ningún placer, ya sea el de la alegría, el del amor, el de la amistad o el de la sociabilidad, sino que reclama para sí toda emoción anímica, toda asociación de ideas, todo pensamiento que pasa, momento a momento, por la mente humana; toda sensación de bienestar. Deduce los deberes por un cálculo semejante al de la doctrina del eudemonismo y sabe deducir peligros por una larga cadena de silogismos. Prescribe también una serie de ejercicios psíquicos, tendentes a la formación del alma. Es una vasta ciencia táctica que enseña maniobras artificiosas y regulares, tanto contra el enemigo de la piedad que cada cual tiene en su propio pecho y que puede surgir de cualquier situación y de cualquier pensamiento, como contra el invisible y principal enemigo infernal.

Juzgar, pues, en todos los casos particulares sobre la manera correcta de actuar es dificilísimo para el lego y para los que carecen de instrucción; con la cantidad de reglas (de moral y de prudencia) que existen puede ocurrir muy fácilmente que a raíz del asunto más simple varias de estas reglas entren en colisión, y para encontrar una salida feliz de tales embrollos se necesita un raciocinio bien adiestrado. Naturalmente, el sentido común sano no sabe de todas estas precauciones y el sentimiento inmediato ha optado generalmente por una línea de conducta más correcta que la de los casuistas más doctos, sin perder —como estos últimos— las oportunidades para la acción buena por temor de dar pie (eventualmente y como efecto remoto) a una ocasión para pecar.+

En todas estas reglas de la moral y de la prudencia se ha procedido de una manera *a priori*; es decir, que se ha tomado la letra muerta como fundamento y sobre él se ha construido un sistema que prescribe cómo el hombre tiene que actuar y sentir y cuáles son los efectos que tal o cual «verdad» debe producir. En todo esto se ha concedido un poder legislativo a la memoria sobre todas las facultades —aun sobre las más nobles— del alma.'

Si un hombre, en cuya alma no ha sido entretejida la trama del sistema desde la infancia, y que además ha llegado a conocer a través de la experiencia de otros y de los sentimientos propios la naturaleza humana, se

entera en un momento dado del sistema y se le exige vivir dentro de él, se encuentra de pronto en un mundo embrujado. En la imagen del hombre que da este sistema no puede reconocer un ser de su propia especie y antes de buscar una naturaleza genuina en ella sería preferible que la buscara en los cuentos de hadas orientales o en nuestras novelas caballerescas; erraría menos si quisiera fundar una doctrina física sobre aquellos inventos de la fantasía que una psicología sobre estos productos de nuestros días. Aunque se quiera prosternar como miserable pecador y hombre corrupto, ante Dios y los hombres, dada la perversión innata de nuestra naturaleza, no vale la pena de que por tales faltas se reconozca culpable ante Dios, ante sí mismo y ante los hombres. Igualmente, no servimos para nada y el único consuelo en todo esto es que tal situación la tenemos en común con todos los hombres, aunque cada uno, al compararse, crea tener alguna preferencia.[4]

Ahora bien, si un hombre ha recorrido toda esta serie de conocimientos, sentimientos y estados anímicos prescrita por la Iglesia y no ha llegado más lejos que otro que careció de todo este aparato (como, por ejemplo, muchos hombres virtuosos entre los llamados paganos ciegos); si, aunque haya avanzado mucho con recelo y cautela en la subordinación y obediencia, con todo ha quedado rezagado en cuanto a valentía, decisión y fuerza, o ha perdido por completo éstas y las otras virtudes que capacitan a promover el bien del individuo y del Estado, ¿qué ha ganado entonces el género humano por el complicado sistema regulativo de la Iglesia? Tal pregunta surge, sobre todo, al observar la innumerable cantidad de hipócritas de todas esas iglesias que adquirieron todos aquellos conocimientos y sentimientos, que hablan el lenguaje de la Iglesia y viven y actúan dentro de tales ejercicios eclesiásticos. ¿Qué fuerza les podemos reconocer a éstos si aquéllos han observado y hecho todo lo que la Iglesia exige y siguen siendo, sin embargo, villanos y además estafadores?

Una ventaja, una gran ventaja se deriva para el Estado, o mejor dicho para los que dominan en él (puesto que el Estado mismo ha sido destruido con todo esto), de esta intención de la Iglesia de actuar sobre la disposición moral de los hombres. Es la ventaja de una dominación, de un despotismo, que después del completo avasallamiento del libre arbitrio por el clero ya tiene ganado el día. La Iglesia, ha enseñado a estimar la libertad civil y

política como si fuera estiércol, en comparación con los bienes del cielo, y a despreciar el placer de la vida. Igual que la carencia de medios para satisfacer las necesidades físicas quita la vida a la parte animal del hombre, la privación del placer de la libertad del espíritu lleva consigo la muerte de la razón, y en tal condición los hombres no sienten ya su pérdida, la necesidad de su uso o el deseo de recuperarla, como el cuerpo muerto pierde el deseo de comer y beber.+

Al intentar Jesús dirigir la atención de su pueblo a la vida interior y al espíritu que debía animar el cumplimiento de las leyes interiores para lograr el beneplácito divino, al intentarlo, digo, el *complementum* de las leyes se transformó, bajo el régimen eclesiástico, nuevamente en reglas y ordenamientos que reclaman siempre de nuevo otro *complementum*; es te intento de la Iglesia ha fracasado nuevamente; el espíritu, la disposición moral, es algo demasiado etéreo para poder fijarlo en imposiciones definidas, en fórmulas, o para manifestarlo en sentimientos y estados de ánimo que se producen por órdenes.)

Otra circunstancia negativa, consecuencia necesaria de lo anterior, es la siguiente: estos sentimientos, los cuales se supone que se despiertan en el proceso del mejoramiento moral, y las acciones que se toma como expresiones de tales sentimientos (comunión, confesión, limosnas con ocasión de estas últimas y durante el servicio religioso), son públicas y se ofrecen al Estado eclesiástico o a sus funcionarios que, por ser tales, deberían ser nuestros amigos. Ahora bien, en esta demostración pública de los progresos alcanzados por vía de la devoción no es probable que alguien quiera quedarse rezagado; por ello imita los sentimientos y sus signos exteriores. La Iglesia no puede ni exigir ni lograr más que esto.

También nuestras costumbres —en cuanto manifiestan sentimientos por medio de signos exteriores— se vinculan menos a los afectos que poseemos realmente que a los que debiéramos tener. Así, por ejemplo, ante la muerte de un pariente juega un papel más decisivo el duelo que se debe sentir que el que se siente realmente, de manera que los signos exteriores de este sentimiento se orientan más de acuerdo a lo que se debiera sentir que por lo que se siente en verdad, hasta el punto de que la convención fija la intensidad y la duración de este sentimiento. Nuestra religión, igual que

muchas de nuestras costumbres, se refieren también en este respecto —como respecto del duelo y ayuno durante la cuaresma, del fasto y opulencia durante las Pascuas— a una reglamentación de los sentimientos, a la cual se pretende dar validez universal. Por esto hay tanta vacuidad, tanta falta de vida en nuestras costumbres; el sentimiento ya las ha abandonado y, sin embargo, se pretende que lo tengamos. Nada ha dañado más a la casuística y al ascetismo frailesco que el mayor desarrollo del sentido moral entre los hombres y el conocimiento más preciso de la naturaleza del alma humana(7).

De esta manera, la Iglesia no sólo nos prescribió una cantidad de actos exteriores (por los cuales se supone que honramos a la divinidad y ganamos su favor y que, al mismo tiempo, producen en nosotros mismos un estado de ánimo y una dirección de nuestro espíritu que ella nos exige), sino que fijó también las leyes según las cuales debemos pensar sentir querer.

Así, los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos. La característica de la religión judía —la servidumbre bajo una ley— la encontramos de nuevo en la Iglesia cristiana, por más que los cristianos se feliciten de haberse liberado de ella. La diferencia se encuentra, parcialmente, en los medios [para imponer la ley]; los deberes religiosos de los judíos eran en cierto modo deberes que tenían que cumplirse por fuerza, aunque en la Iglesia cristiana tienen, en parte, el mismo carácter: aquel que no los cumple es todavía ejecutado en algunos lados y casi en todas partes se ve privado de sus derechos cívicos. El medio más excelente —que en verdad se usó ya entre los judíos— es el que obra sobre la imaginación; la diferencia radica solamente en las imágenes usadas. Entre los cristianos son sobre todo:

> «Luces de terror, en altas torres puestas
> Que en la fantasía del soñador penetran
> Si en su alma flaquea el fuego de la ley»[9].

Se alega que la diferencia principal estriba en lo siguiente: los judíos creían haber cumplido con la divinidad al ejecutar sus ceremonias; al cristiano, en cambio, se le inculca que lo único importante es la disposición

moral con que dos personas distintas ejecutan la misma acción. Sin embargo, la disposición moral del cristiano le está minuciosamente fijada; en la regla de salvación está determinada de antemano no sólo la secuencia de los conocimientos, que necesariamente deberá adquirir, y que son posibles en sí, sino también la secuencia de los diferentes estados de ánimo que se deberán desarrollar a partir de los anteriores.

La Iglesia exige que este curso sea cumplido y añade todavía el agregado, contradictorio consigo mismo, de decretar sentimientos. (En el judaísmo se ordenaron solamente acciones.) Esta diferencia no es precisamente apta para realizar la moralidad, fin de la moral y de la religión; por esto le fue imposible a la Iglesia alcanzar por ese camino algo más que legalidad, algo más que una virtud y una beatería inanimadas.

Las consecuencias necesarias del intento de decretar sentimientos eran y debían ser las siguientes: [a)] Autoengaño; es decir, la creencia de que uno tiene el sentimiento prescrito y que los sentimientos propios coinciden con aquellos que se hallan descritos en los libros. (Un sentimiento artificial de esta índole no puede tener ni la fuerza ni el valor del que es natural.) [b)] Consecuencia del autoengaño es en algunos casos una falsa tranquilidad que estima en mucho los sentimientos que brotan en tal invernadero espiritual y que resulta en una sobrevaloración de uno mismo, por el hecho de tenerlos. Si una persona de estas características, que en un momento determinado necesitara la fuerza de tales sentimientos, se diera cuenta de su debilidad, le invadiría la confusión, la angustia y la desconfianza en sí mismo: un estado de ánimo que progresa a veces hasta la locura. Es el mismo caso de desesperación de quien a pesar de toda su buena voluntad, no cree haber alcanzado aquella cima de sentimientos que se le exige; dado que se encuentra en el campo de los sentimientos y que nunca podrá tener una medida fija de su perfección —a menos que se engañe por productos de su imaginación— se sentirá invadido por una ansiedad que le quitará toda su fuerza y todo poder de decisión; en este estado, entonces, sólo podrá encontrar descanso al confiarse en la gracia infinita de la divinidad. Sin embargo, un mínimo aumento en la tensión de la imaginación transformará este mismo estado en locura, en demencia. El efecto más común es una variante del autoengaño arriba mencionado. En ella, al lado de todo el

tesoro de sentimientos espirituales, se conserva el carácter que se tiene; así el hombre ordinario cohabita con el espiritual; a lo sumo se verá ataviado por este último con perifollos y gestos exteriores. En el trato diario aparece el hombre ordinario, pero los domingos, entre sus semejantes o delante de su libro de oraciones, es otra persona completamente diferente. Muchas veces es demasiado duro acusar tal carácter de hipocresía, puesto que a ésta le pertenece también la conciencia de la contradicción entre la etiqueta de las acciones y sus motivos reales; en el caso tratado, sin embargo, se carece de esta conciencia y el hombre no tiene ninguna unidad. Si las dos disposiciones entran realmente en colisión, y si la carnalidad se lleva el triunfo, tal como ocurre muy frecuentemente, ésta no dejará de encontrar entre la innumerable cantidad de mandamientos morales y ascéticos uno que pueda relacionarse con la infracción, y disfrazarla, para la persona misma que la ha cometido, con una apariencia respetable.+

Fueron los católicos quienes exageraron más este tipo de sutilezas. La Iglesia luterana ha eliminado la mayor parte de las reglas exteriores, pero ha instituido un sistema de preceptos y de normas para el sentimiento. Son los pietistas quienes defienden y practican sobre todo este sistema, y aunque los mismos parecen ser meramente una secta de la Iglesia luterana, no se puede decir que se hayan desviado en lo más mínimo, con su sistema de fe y con su moral, de los mandamientos de su Iglesia; contrariamente parecen expresar con mayor precisión sólo el sistema de la misma. Es verdad que parecen diferenciarse de la mayoría de los luteranos, pero esto obedece a que estos últimos se ven impedidos, por naturaleza y sano sentido común, a adecuar completamente su vida y sus sentimientos al sistema de su Iglesia. Al parecer, son los calvinistas los que, en general, destacan más la moral y los que se preocupan menos de la parte ascética.+

LA NECESIDAD DEL SURGIMIENTO DE LAS SECTAS

Las distintas iglesias cristianas concuerdan en este propósito de producir, de ordenar o de fijar las disposiciones y las motivaciones que están detrás de las acciones. Dada la imposibilidad de gobernar con estos

medios sobre la libertad humana y de lograr más que una mera legalidad (en caso contrario la Iglesia debería haber conseguido la extirpación irrevocable, en una parte del género humano, de la humanidad y la transformación de tal deficiencia en carácter constante de una raza), tenían que aparecer periódicamente hombres que no sintieran satisfechas las exigencias de sus propios corazones en esta legalidad eclesiástica, en este carácter que llega a formar el ascetismo, y que se sintieran capaces de darse una ley moral que surgiera de la libertad. Éstos no guardaron su fe exclusivamente para ellos, sino que se transformaron en fundadores de una secta, que, en el caso de no haber sido suprimida por la Iglesia, se hubiera ido expandiendo; pero en la medida en que se alejaba de su fuente se ceñía de nuevo a las reglas y normas dadas por su fundador, que para sus adherentes ya no eran leyes surgidas de la libertad, sino estatutos eclesiásticos. Esto condujo de nuevo al surgimiento de otras sectas, etcétera. Tal ocurrió, primero en la Iglesia judía, de la cual se desprendió la secta cristiana; ésta, al transformarse en Iglesia, hizo surgir en su seno nuevas sectas que a su vez se transformaban en iglesias. Este tren de cosas seguirá mientras el Estado desconozca el alcance de sus derechos y permita que dentro de él se establezca el Estado de una Iglesia dominante o, peor todavía, mientras se asocie con tal Iglesia y transgreda así sus derechos.

II [APÉNDICES]

[BORRADOR DE NUEVA INTRODUCCIÓN[10]]

LA fe positiva es un sistema de enunciados religiosos que posee una verdad para nosotros por el hecho de haber sido establecido por una autoridad, la cual no podemos rechazar y a la que debemos someter nuestra fe. En este concepto aparece primero un sistema de enunciados o de verdades religiosos que, independientemente de lo que tenemos por verdadero, deben ser considerados como verdades y que, aunque nunca hubieran sido conocidos por persona alguna y nunca hubieran sido tenidos por verdaderos, seguirían siendo verdades. Estas verdades, que por lo anterior se han llamado a menudo verdades objetivas, deben transformarse ahora en verdades para nosotros, en verdades subjetivas.+

Las verdades que incumben al entendimiento o a la razón *deben* ser aceptadas por ésta como tales, y las que contienen mandamientos para nuestra voluntad *deben* ser admitidas por ésta como máximas. El primer mandamiento de esta clase, condición de los restantes, es el que nos ordena que estas verdades sean tenidas por tales. Esto nos lo impone una autoridad frente a la cual la desobediencia es imposible.+

La afirmación de que creer es un deber para nosotros pertenece esencialmente al concepto de una fe positiva. La creencia histórica, como la fe en aquello que nos dicen padres, educadores y amigos es también una fe basada en la autoridad; esta fe, sin embargo, tiene su fundamento en una confianza que otorgamos voluntariamente a tales personas y que depende en amplia medida de la credibilidad que poseen sus informaciones para nosotros. En cambio, la fe en la autoridad de las doctrinas positivas no pertenece a la esfera de nuestro libre arbitrio; la confianza que otorgamos a ellas debe ser fundamentada, antes de que se conozca o se juzgue el contenido de las doctrinas dadas.+

Ahora bien, el derecho que tiene Dios sobre nosotros y nuestro deber de obediencia frente a Él se deriva de que es nuestro señor y legislador poderoso, de que nosotros somos sus criaturas y sus súbditos, de los beneficios con los cuales nos ha colmado y del deber de gratitud frente a los mismos, y también del hecho de que Él es la fuente de la verdad, siendo nosotros ignorantes y ciegos. En cuanto a estos títulos de derecho notemos solamente que los dos últimos presuponen ya un cierto amor hacia la verdad, una especie de disposición moral, y que aquel que se funda en los beneficios otorgados comienza con lo que debe todavía probarse (es decir, que en este caso nuestro deber para con la religión positiva se deduce de la suposición de que la misma es un beneficio y que la obediencia por gratitud es un acto que produce el beneplácito y la alegría de Dios, etcétera).+

En verdad es el primer fundamento de nuestro deber, arriba mencionado, que tiene mayor peso, sobre todo porque con él se apela al hombre sensual, en el cual la disposición moral tiene todavía que despertarse. Lo que este primer fundamento expresa es que de esta relación con Dios surge para esta criatura una especie de justicia impuesta de cuya vigencia no puede sustraerse nunca. El esclavo puede tener todavía la esperanza de huir de su señor terrenal, de sustraerse al ámbito de su poder: pero no es así con Dios (Si volara en las alas del sol naciente, allí estás si me escondiera en el abismo de los mares, también allí estás).+

El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu, sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la le positiva. La disposición para tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de la misma y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno. Aquí está el primer punto en que se origina toda fe o incredulidad en una religión positiva y, al mismo tiempo, el centro alrededor del cual se mueven todas las controversias, y aunque [tal punto] no se hubiera hecho claramente consciente, es con todo, el fundamento de cualquier subordinación o pertinacia. Es aquí donde los ortodoxos tienen que ponerse firmes; es aquí donde ya nada pueden conceder. Y aunque concedan que la moralidad es

realmente el fin absoluto y supremo de la humanidad y que la razón tiene la capacidad de erigir un sistema puro de moral (ya que no pueden negar lo que acontece ante sus ojos), han de afirmar, sin embargo, que la razón, por sí, es incapaz de asegurarse su predominio sobre las inclinaciones, de realizar sus mismas exigencias. Por eso los ortodoxos tienen que determinar estas exigencias, [o sea] el fin último de la humanidad, de manera que si el hombre no depende de un ser exterior a él respecto del origen de esas exigencias, sí depende de ese ser para ponerlas en práctica.+

Una vez admitida esta incapacidad de la razón y la dependencia de todo nuestro ser —condición necesaria de todo lo siguiente—, entonces la prueba de que determinada religión, por ejemplo la Cristiana, es una religión positiva que tiene su origen en Dios, se puede llevar a cabo de una manera enteramente histórica. Esto es tanto más fácil por cuanto que al haber reconocido nuestra dependencia y servidumbre hemos abandonado la vara de medida para un examen distinto, hemos perdido el derecho de preguntar por las causas internas, por la racionalidad de las mismas y por la concordancia de los acontecimientos relatados con las leyes de la experiencia. En tal caso, la cuestión de la racionalidad o de la irracionalidad es totalmente superflua; podrá plantearse por puro placer, pero no como cuestión que intervenga en la decisión sobre mi fe: todas las instancias inferiores han de callar delante del tribunal superior una vez que haya sido éste reconocido.+

Lo que se tiene por verdadero a causa de su racionalidad no pertenece el contenido de mi fe positiva. Es verdad que puede ocurrir que algo que se ha creído primero por autoridad se crea luego por convencimiento racional. Pero solamente alguien que esté libre de toda fe positiva puede esperar o exigir que todo el contenido de la fe positiva se pueda comprobar en último término a partir de la propia razón. Un creyente sólo emprenderá la reducción de sus doctrinas positivas a lo racional para satisfacer a tal persona.+

De hecho, lo obvio sería esperar todo lo contrario de una religión revelada por Dios que contiene verdades divinas; es decir, pensadas por Dios; [o sea] que los pensamientos de Dios no los puede comprender ni medir la razón humana.+

¿Cómo se puede pensar, pues, la posibilidad de fe positiva en tales verdades? ¿Cómo pueden éstas transformarse en verdades subjetivas? ¿De qué manera se ve afectado el ánimo humano en tal estado? ¿Qué es aquí su actividad y qué es su pasividad?+

Expresiones como: «la fe es una convicción vivaz, acompañada por sentimientos, que conduce a acciones», son demasiado indeterminadas para decirnos realmente algo.

La religión cristiana contiene en parte mandamientos sobre el conocimiento de objetos, junto con importancia práctica y en parte mandamientos sobre acciones.

[EL PAPEL DEL DEBER ENTRE LA FE POSITIVA Y LA RAZÓN]

La posibilidad de comunicar a otro los propios pensamientos y experiencias presupone que posee pensamientos y experiencias similares a estos que le brindamos dentro de un contexto diferente, invitándolo a vincularlos del modo que ahora le indicamos. Tal posibilidad presupone también la capacidad [en este otro] de producir en sí mismo las acciones que le señalamos. Ahora bien, las verdades de la religión cristiana que tienen relación con la facultad cognoscitiva se refieren en parte a la imaginación, en parte al entendimiento y en parte a la razón.

La imaginación recibe, con la aprobación del entendimiento, las verdades históricas que concuerdan con las leyes de la experiencia; la novedad para la misma es meramente el contexto dentro del cual tiene que vincular ahora diversas representaciones que ya había tenido. La imaginación las recibe con la representación adicional de que se trata de experiencias que han sido reales, de sentimientos que existieron y que motivaron una actividad del entendimiento que es necesaria y común para todos los hombres que tengan tales sentimientos. Es esta representación adicional la que se llama aquí creencia, fe.+

Sin embargo, se dan también verdades históricas en las que incluso un entendimiento medianamente ejercitado capta en seguida la contradicción

con sus propias leyes y, por lo mismo, tiende a rechazarlas. Es el caso de los milagros y de los otros acontecimientos sobrenaturales. El entendimiento no se satisface si se le contesta señalándole causas sobrenaturales, pues ni siquiera comprende esa contestación que para él nada dice. ¿Cómo se puede cumplir entonces con el deber de la fe? La imaginación se contenta perfectamente con la indicación de una causa sobrenatural (para ella no hay diferencia), pero el entendimiento rechaza su poesía y no admite su intervención cuando se trata de decidir sobre la realidad o la irrealidad de una representación.+

Por esto, hay que hacer entrar en juego una facultad superior, ante la cual el mismo entendimiento tiene que enmudecer: la fe se vuelve asunto de deber y se la confina así a un ámbito sobrenatural al cual el entendimiento tiene vedada toda entrada.+

Creer equivale a lo siguiente: [a)] Mantener fija —por deber, o sea, por temor al Señor Todopoderoso— una única conexión de acontecimientos que se brindan a la imaginación, cuando el entendimiento siempre trata de hallar otra más. [b)] Obliga además al entendimiento a que ponga manos en un asunto que le es repugnante, prestando el concepto de causa; pero cuando quiere proceder más adelante, inmediatamente se expulsan de la conciencia sus exigencias. [c)] Presentar a la imaginación la conexión dada y que esta fijación no ceda lugar al entendimiento.

Es entonces, para satisfacer sus exigencias, cuando aparecen las instancias prácticas de la razón. Estas exigencias no se dirigen a la voluntad con el fin de determinar a una acción, sino a la razón (o a la ley) que a su vez tiene sus exigencias frente a la voluntad y al mundo sensible. [Sin embargo] en el sistema de la religión positiva la razón solamente puede tener exigencias frente al mundo sensible (y solamente aquellas cuyo cumplimiento se promete en la respectiva religión positiva); las exigencias frente a la voluntad las tiene la ley del Señor, la misma religión positiva que, al mismo tiempo, promete su apoyo a la voluntad [a la cual se dirige con sus requerimientos]/ Con esta fe se eleva a la conciencia y se reflexiona sobre aquello que fundamentaba la posibilidad de una fe positiva en general: por un lado, la falta de fuerza moral y la sensación de ser una máquina representadora e impulsada por representaciones dadas y, por el

otro, nuestro desconocimiento sobre la fuerza de este mecanismo, nuestra incapacidad —repetidamente comprobada— de determinarnos, de ser impulsados por ciertas representaciones. Con esto se conecta entonces la esperanza de que el primer motor de esta obra, cual señor benevolente y conmiserativo, se haga cargo de la misma e intervenga con su auxilio siempre cuando el mecanismo esté a punto de trabarse.+

El hombre envuelto en la fe positiva convierte aquí, fielmente, toda su situación en un objeto de su reflexión. La diferencia frente a sus reflexiones de otro tipo es solamente ésta: mientras que en el otro caso está determinado por la representación que le viene de la fe positiva, aquí no piensa esta determinación como algo que pasa a través del medio de la representación, sino como algo que le afecta directamente a su actividad, a su ser.+

[EL POSTULADO DE LA ARMONÍA ENTRE LA FELICIDAD Y LA MORALIDAD]

En cuanto a las exigencias de la razón práctica que la religión positiva promete realizar son de dos clases: la realización de algunas es deseada por la razón práctica; ante la realización de otras sentiría pavor. La religión positiva promete tranquilizarla en ambos sentidos. Las propias expresiones: «la razón desea» o «la razón siente pavor» indican que la sensibilidad ha entrado en juego y que es tal vez ella la que induce (subrepticiamente) a la razón a postular esas exigencias, siendo en verdad ella quien quiere ser satisfecha/

¿Cómo llega la razón a postular como una exigencia la armonía de la felicidad con la moralidad (postulado que se ha hecho famoso últimamente y que está difundido entre todos los pueblos), cuando se trata de algo que —según ella misma reconoce— es independiente y no determinable por ella?+

La razón es la que, al llegar en un sujeto a un determinado grado de dominio, de poder, le da a la conciencia este sentimiento de deber de dominio. Si [ahora] se dirige a la voluntad ([una vez] orientada sobre determinado objeto del impulso instintivo), ésta actúa en la forma que le fija

la razón y moviliza para sí las fuerzas físicas. Si la voluntad sigue firme, independientemente de la victoria de las propias fuerzas o de su derrota en la lucha con fuerzas ajenas y contrarias, la razón ha recibido su satisfacción. Solamente en nuestros tiempos se ha podido decir, ante la muerte por el honor, por la patria o por la virtud, que el hombre hubiera sido digno de mejor suerte.+

[Sin embargo] si la razón encuentra una voluntad más dominada por las inclinaciones sensibles y si sólo raras veces encuentra una oportunidad para dirigirse a ella, entonces en este tipo de sujetos la sensibilidad percibe la voz, el «Debe» de la razón, pero la explica según sus propias necesidades: el Debe [que impone] la razón lo interpreta como un deseo de felicidad; deseo que se diferencia de la exigencia sensible de la felicidad por el hecho de fundamentarse sobre la voz de la razón, o sea porque presupone un poder de la razón: el poder pronunciar un Debe. Esta exigencia legitimada —cabe decir— por la razón permite decir que se es digno de felicidad, mientras que la indignidad a este respecto es la incapacidad de la razón para pronunciar un Debe. En este caso se trata de una derrota de la misma y también de una impotencia frente a las circunstancias externas. En ambos casos la razón no reclama la felicidad de manera inmediata (este concepto le es tan poco atribuible como la sensación al entendimiento); [la razón] no hace más que transmitir o no transmitir el Debe a la conciencia, que es captado por la sensibilidad. (La razón no determina en absoluto cuál ha de ser el objeto de este Debe, pues ella no tiene objeto de su dominio.)+

Amalgamada de esta forma con la sensibilidad, la razón exige la realización de su objeto[8], mas como ella no puede manipular esta mixtura, puesto que se encuentra debilitada y contaminada por la mezcla con la naturaleza, postula un ser extraño que posea el dominio sobre la naturaleza que ahora echa de menos, y a la cual ya no puede despreciar.

A este respecto, «creer» significa carecer de la conciencia de que la razón es absoluta, perfecta en sí misma, o sea, carecer de la conciencia de que su idea infinita tiene que ser creada solamente por ella misma, limpia de toda mezcla ajena; pues esta idea sólo puede llegar a su perfección mediante el alejamiento incluso de ese ser extraño tan apremiante y no con la ideación del mismo.+

El fin último de la razón, condicionada de esta manera, produce la fe moral en la existencia de Dios. Esta fe no puede ser práctica, en el sentido de impeler la voluntad a realizar aquel fin último; a lo sumo la puede inducir a realizar aquella parte del fin último que depende de ella, disponiéndola todavía más por la reflexión a que la sensibilidad y la sensualidad encuentren también su parte en esta realización.+

[En cambio,] si alguien, como por ejemplo un guerrero o un republicano, lucha ya sea por la patria o por el honor, habiendo puesto un fin a su existencia en el cual no se encuentra aquel segundo ingrediente, la felicidad, entonces tal persona tiene un fin cuya realización depende enteramente de él y no necesita de ningún apoyo ajeno.+ La religión positiva apoya además la fe moral con imágenes, con datos para la imaginación, acercándole aquel objeto, convirtiéndola en [su] objeto hasta el punto de enseñar que dicho objeto se ha manifestado a veces a la experiencia de los hombres.+

Otra famosa necesidad de la razón, a la cual no puede dar respuesta satisfactoria, es la reclamada aseguración en cuanto a los castigos necesarios que deben seguir a la inmoralidad.

[Conclusión[11]]

LA falla fundamental en todo el sistema de cualquier Iglesia es el desconocimiento de los derechos que corresponden a cada una de las facultades del espíritu humano y, sobre todo, a la primera entre ellas: a la razón. Si estas facultades han sido desconocidas por el sistema de la Iglesia entonces la misma no puede ser otra cosa que un sistema de desprecio hacia los hombres+

La saludable separación introducida por Kant para el bien de la ciencia, dentro del campo de las fuerzas del espíritu humano, no fue respetada por la Iglesia al establecer su legislación, y van a pasar todavía siglos antes de que la mente de los europeos aprendan a reconocer y a aplicar en la vida diaria y

en la legislación esta distinción que los griegos encontraron por sí mismos mediante su sensibilidad íntegra.+

Tanto en la Iglesia cristiana como en cualquier otra que exige la moral pura como principio, los mandamientos morales de la razón se formulan y se tratan como si fueran reglas del entendimiento; tales mandamientos, [sin embargo,] son subjetivos y éstas objetivas. No obstante, [y en oposición a este hecho,] en la Iglesia cristiana lo subjetivo de la razón se fija como regla, como algo objetivo[12].

La razón estatuye leyes morales, necesarias y universalmente válidas; a este respecto. Kant las llama «objetivas», aunque no en el mismo sentido como se llaman objetivas las reglas del entendimiento. Ahora bien, la tarea es transformar estas leyes en subjetivas, en máximas; encontrar motivos para ellas, por lo que es aquí donde se abre la infinita divergencia de los intentos para cumplir con este cometido. Por lo general, los teólogos no niegan esta capacidad legislativa de la razón, y especialmente en nuestros días la reconocen casi todos. En caso de no admitirla se refieren sobre todo no a esta primera facultad de la razón, sino a la segunda; es decir, quieren con ello negar la capacidad de la razón para proveer a sus leyes con motivos aptos que creen respeto ante la ley e inclinar la voluntad de manera que actúe de acuerdo a la misma. La religión cristiana nos da motivos objetivos, motivos que no son la ley misma.

El único motivo moral, el respeto ante la ley moral, puede surgir solamente dentro de un sujeto en el cual esta ley misma es el legislador, en el cual sea su misma interioridad quien la produzca. La religión cristiana, sin embargo, proclama la ley moral como algo que existe fuera de nosotros, como algo dado: por esto tiene que buscar otros medios para hacerla respetar.+

Se podría decir que el mismo hecho de considerar la ley moral como algo que es dado a los hombres es ya [en sí] una característica de la religión positiva. De esta manera la virtud se transformó en un arte altamente complicado (mientras que un sentimiento moral incorrupto, al que se permite que decida por sí mismo, es capaz de tomar decisiones al instante). Este arte comprende múltiples habilidades y ejercicios y, como cualquier otro arte, se supone que es capaz de ser aprendido. Sin embargo, tuvo el

destino curioso de que, mientras todas las otras artes humanas se han perfeccionado y una generación pudo aprender de las anteriores, ella, la moralidad humana, no ha avanzado nada hasta donde pueda verse y cada uno tiene que volver a aprenderla desde el comienzo, sin poder aprovechar la experiencia de las generaciones que le precedieron.+

Las leyes y constituciones civiles tienen como objeto los derechos externos de los hombres; pero el objeto de la constitución eclesiástica es lo que el hombre debe a sí mismo o a Dios. Ahora bien, la Iglesia afirma saber las obligaciones que el hombre tiene frente a sí mismo y frente a Dios, e instala al mismo tiempo un tribunal ante el cual juzga sobre ellas. Todo lo que pueda haber de divino en los actos y asuntos humanos lo ha sometido a este tribunal y ha fijado en su código los sentimientos que deben acompañarlos. De esta manera ha creado un largo código moral que contiene todo lo que debemos hacer, lo que debemos saber y creer, lo que debemos sentir. La posesión y la administración de este código forma la base de todo el poder legislativo y judicial de la Iglesia, y si el hecho de estar sometido a un tal código ajeno se opone al derecho de la razón de cada individuo entonces todo el poder de la Iglesia es injusto. Al mismo tiempo nadie puede renunciar al derecho de legislar para sí mismo, de ser responsable solamente ante sí mismo por la administración de esta legislación propia, dado que al alienarlo cesaría de ser hombre. Sin embargo, no es asunto del Estado impedirle que lo haga; esto significaría obligar al hombre a ser hombre, significaría una violencia.+

El nacimiento de todas las sectas, tanto en el Medievo como en épocas más recientes, se fundamentaba en la sensación de hombres individuales de tener el derecho de legislar para sí mismos. Sin embargo, el principio de tal legislación, al surgir en épocas bárbaras o dentro de una clase del pueblo condenada a la rudeza por aquéllos que la dominaban, era generalmente una imaginación impetuosa, muy vehemente y desordenada. Pero aun así, entre las deformaciones que producía brillaba a menudo una chispa clara de la razón y se afirmaba siempre, a pesar de todo, el derecho humano inalienable de darse la ley según el propio corazón.

[Continuación[13]]

[LA FANTASÍA RELIGIOSA DE LOS PUEBLOS]

TODO pueblo tiene objetos peculiares de su fantasía: sus dioses, ángeles, diablos o santos, que continúan viviendo en las tradiciones populares, cuyas historias y hazañas cuenta la nodriza a los niños, impresionando sus imaginaciones y haciendo que esas historias sean perdurables.+

Aparte de estas criaturas de la imaginación, en el recuerdo de la mayoría de los pueblos —especialmente en el de los libres— viven todavía los antiguos héroes de la historia de sus patrias y (tal vez más todavía) los valientes anteriores a la época en la cual el pueblo se reunió en un Estado bajo leyes civiles. Estos héroes no viven aislados en la fantasía de los pueblos; su historia, el recuerdo de sus hazañas, está vinculada a fiestas públicas, a juegos nacionales, a muchas instituciones internas y condiciones externas del Estado, a edificios y parajes bien conocidos, a templos y a otros monumentos. Toda nación que tiene su propia religión y su propia constitución, o que hizo enteramente suya aquella parte de su religión y cultura que recibió de otras naciones, ha tenido esta clase de fantasía nacional; tal fue el caso de los egipcios y de los judíos, de los griegos y de los romanos.+

También los antiguos germanos, los galos y los escandinavos, tuvieron su Walhalla, donde moraban los dioses y héroes que vivían en sus cantos, cuyas hazañas los animaban en las batallas o que, en los banquetes, llenaban sus ánimos con grandes resoluciones, y tenían sus bosques sagrados donde estas divinidades les eran más cercanas.

El Cristianismo ha despoblado el Walhalla, ha talado los bosques sagrados y ha extirpado la fantasía del pueblo como si fuera una superstición vergonzosa, un veneno maldito; en cambio, nos dio la fantasía de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cultura e intereses nos son ajenos, cuya historia no tiene conexión alguna con la nuestra. En la imaginación de nuestro pueblo sigue vivo un David, un Salomón, mientras que los héroes de nuestra patria dormitan en los libros de historia de los

doctos, y para éstos la historia de Alejandro, de César, etcétera, tiene tanto interés como la de Carlomagno o Federico Barbarroja. Tal vez, con la excepción de Lutero para los protestantes, ¿qué héroes podríamos tener nosotros que nunca fuimos una nación? ¿Quién podría ser nuestro Teseo, que hubiera fundado un Estado y le hubiera dado sus leyes? ¿Dónde está nuestro Armodio y nuestro Aristogitón, a quienes pudiéramos cantar escolios como a libertadores de nuestra patria? Las guerras que devoraron a millones de alemanes las hicieron los príncipes por sus ambiciones o por su independencia; la nación era solamente un instrumento que, aunque haya luchado con rabia y furor, al final ni siquiera sabía decir por qué lo había hecho y qué es lo que había conseguido. La Reforma y la afirmación sangrienta del derecho a llevarla a cabo es uno de los pocos acontecimientos en los cuales una parte de la nación ha tenido interés, interés que no se evaporó como el de las Cruzadas al enfriarse la imaginación, sino que estaba animado por el sentimiento de un derecho perdurable, del derecho de seguir las propias opiniones religiosas, las convicciones que uno mismo se ha formado o conseguido. Sin embargo, aparte de la lectura anual de la Confesión de Augsburgo que se usa en algunas iglesias protestantes y que generalmente aburre a todos los oyentes y la prédica fría que le sigue, ¿cuál sería el festejo que celebrara la memoria? Dijérase que los potentados de la Iglesia y del Estado se sienten felices al ver que dormitaba en nosotros, o que incluso carecía de vida, el recuerdo que antaño sintieran nuestros antepasados de su derecho y por cuya afirmación millares de ellos arriesgaron sus vidas.

Si alguien, sin saber previamente nada de la historia, de la cultura y de la legislación de Atenas, hubiera vivido un año entre sus murallas, por el solo hecho de haber participado en sus fiestas habría llegado a saber casi lo suficiente de ellas.

Por esto carecemos de una fantasía religiosa crecida en nuestro suelo y ligada con nuestra historia, y nos falta por completo fantasía política. Lo que nos queda son unos pocos restos de fantasías propias que, bajo el nombre de supersticiones, arrastran una vida degradada entre el pueblo inculto. En cuanto a creencias en espectros, conservan el recuerdo de una colina en la cual —alguna vez— unos caballeros cometían sus fechorías, o

de una casa en la que monjes y monjas tenían sus apariciones o donde el alma de un mayordomo o de un vecino infiel sigue vagando por no hallar el descanso de la tumba. En cuanto a puros productos de una fantasía que no se nutre de la historia, se fingen hombres débiles o malvados con la posibilidad de un arte de magia. Son míseros y tristes restos de una tentativa de independencia, de una tentativa de posesión propia; su erradicación completa se presenta como un deber para toda la clase ilustrada de la nación, como algo que pertenece al buen tono. Esta actitud de la parte más formada de la nación frustra (aun aparte de las dificultades inherentes a la formación de contenido tan rudo y tan poco maleable) por completo toda posibilidad de ennoblecer estos restos mitológicos y, junto con ellos, la sensibilidad y la fantasía del pueblo.+

Los juegos idílicos de Holty, de Bürger, o de Musaus en este terreno no significan nada para el pueblo; éste está demasiado atrasado en el resto de su cultura para poder gozar de los mismos. En general, la fantasía de la parte ilustrada de la nación se desenvuelve en un campo totalmente distinto al de los estamentos comunes, y los escritores y artistas que trabajan para aquélla son del todo incomprensibles —en cuanto a escenas y personajes— para dichos estamentos. En cambio un ciudadano ateniense que por su pobreza se viera excluido de dar su voto en la asamblea pública del pueblo, y hasta aquel que tenía que venderse a sí mismo como esclavo, sabía tan bien como Pericles o Alcibíades quién era Agamenón y Edipo cuando Sófocles o Eurípides los presentaban bajo las nobles formas de una humanidad bella y sublime, o cuando Fidias o Apeles los representaban en las figuras puras de la belleza corporal.

Los caracteres de las obras de Shakespeare, por su veracidad, causaron impresión honda en el pueblo inglés y le formaron un mundo propio de imágenes fantásticas, aparte del hecho de que muchos de esos caracteres son conocidos de la historia. Como resultado, el pueblo, con ocasión de las exposiciones de cuadros académicos, entiende perfectamente y goza con libertad de la Galería Shakespeare, en la cual compiten los mejores artistas.

La esfera de la fantasía que podría ser común a la parte culta y a la inculta de nuestra nación, la esfera de la historia religiosa, contiene sin embargo dificultades para una elaboración poética que quisiera ennoblecer

a la nación. En cuanto a la parte inculta, el inconveniente es que la misma se aferra con demasiada rigidez al contenido como materia de fe; en cuanto a la parte más culta, la dificultad estriba en que, aun en el caso de una bella elaboración poética, ya los mismos nombres despiertan la representación de algo gótico o franco antiguo. También hay una sensación de molestia [ante estos contenidos] causada por la forma coercitiva como fueron presentados —ya desde la niñez— a la razón, que se opone al goce de la belleza cual surge del libre juego de las fuerzas anímicas. Aun cuando en algunas mentes la fantasía se ha liberado y aspira solamente a lo bello y a lo grande, se puede ver, si se mira al conjunto, que sus ideales —o su susceptibilidad para los mismos— les vienen del catecismo.

Cuando se expandió la afición por la literatura antigua y con ella el gusto por las bellas artes, la parte más culta de la nación incorporó la mitología griega a su fantasía. Su receptividad ante la misma es prueba de mayor autonomía e independencia frente al entendimiento, el cual nunca se abstuvo de impedirle el libre goce. Otros, tratando de devolver a los alemanes una fantasía propia, crecida en su suelo, les increparon: ¿Será Acaya acaso la patria de los teutones?[14]+

Sin embargo, esta fantasía no es la fantasía de los alemanes de hoy; fue siempre un intento vano reconstruir la fantasía perdida de una nación, y este último intento fue todavía menos afortunado que la tentativa de Juliano de reconstituir en los hombres de su época la mitología de sus antepasados con toda su fuerza y universalidad. Su tentativa tenía mucho más en su favor; en los corazones se conservaba todavía mucho de aquel pasado y el emperador tenía múltiples medios a su alcance para hacer prevalecer la mitología de su preferencia. Aquella vieja fantasía germana no encuentra en nuestra época dónde apoyarse; dentro de nuestra esfera de imágenes, de opiniones y de creencias, se encuentra tan asilada, es tan extraña a nosotros, como la imaginación de Ossián o la de los pieles rojas. Y la exclamación que el poeta dirige a su pueblo, en cuanto a la mitología griega, se le podría dirigir a él y a su pueblo, con igual derecho, en cuanto a la mitología judía: ¿Será Judea acaso la patria de los teutones?

En la misma medida en que la fantasía ama la libertad, necesita también, en cuanto fantasía religiosa de un pueblo, de estabilidad; su

sistema debe estar más vinculado con determinados lugares conocidos que con momentos temporales. El conocimiento de tales lugares es para el pueblo una prueba, o la prueba más cierta de la verdad de la historia que se cuenta sobre ellos. De ahí la fuerte presencia de la mitología griega en el ánimo de su pueblo y la firmeza de la fe católica en sus santos y taumaturgos; el católico tiene mucho más presentes y concede mayor importancia a los milagros ocurridos en su país que a los que han sucedido en otras partes y son incluso mayores, incluso si se trata de los de Cristo. Cada país tiene generalmente su patrono que ha realizado milagros especiales y que es venerado allí con preferencia. Además, todo pueblo se siente especialmente honrado y distinguido por la atención particular que tal deidad protectora le ha dedicado; por esto tal ventaja con respecto a los otros pueblos fortifica el vínculo que tiene con ella, tal como fue el caso de los judíos. Es así como la fantasía religiosa echa raíces en un pueblo.+

Lo que es propiamente historia en nuestros libros sagrados, como la mayor parte del Antiguo Testamento (y que no es, como el Nuevo Testamento, objeto de fe obligatoria), y hubiera podido ser, por eso mismo, objeto de la fantasía popular, es tan ajeno a nuestras costumbres, a nuestra organización política, a la cultura de nuestras fuerzas físicas y anímicas, que con la excepción de algunos momentos universales de la naturaleza humana casi no hay un punto en que podamos coincidir con ella. Por esto, esas partes históricas son en su mayor grado insípidas para cualquiera que haya comenzado a ilustrarse; es decir, a exigir universalidad para las leyes de su entendimiento y para su experiencia (y el número de aquellos que lo hacen está aumentando).+

Hay solamente dos clases de lectores a quienes esta historia sirve de algo: la primera está formada por aquellos que, con santa simplicidad, aceptan todo como verdad y creen que los acontecimientos relatados podrían haber sido experimentados por cualquiera; la segunda la constituyen quienes ni siquiera tienen la idea de plantear la cuestión de su verdad o falsedad para la inteligencia, sino que piensan meramente en la verdad subjetiva, en la verdad para la fantasía (tal como lo vemos en las obras de Herder).[9]

Los griegos poseían sus mitos religiosos sólo (y casi exclusivamente) para tener dioses a quienes mostrar su gratitud, a quienes erigir altares y ofrecer sacrificios. Entre nosotros se pretende que la historia sagrada nos sea útil, que aprendamos y derivemos de ella toda clase de verdades morales. Sin embargo, el juicio moral sano que se acerca a esta historia con intención de aprender se ve obligado, en general, a ser él quien introduzca lo moral en la mayoría de las historias, en vez de encontrarlo allí y en muchas de ellas no sabrá cómo conciliarlas con sus principios. La primordial utilidad que el hombre piadoso podrá extraer de estas historias y el principal efecto que podrá advertir en sí mismo es la edificación; es decir, la suscitación de sentimientos oscuros y sagrados (puesto que se ocupa de ideas sobre Dios). La confusión de estos sentimientos impide toda ganancia en materia de conocimiento moral; en cambio trae consigo generalmente un incremento en las así llamadas pasiones sagradas: en el falso celo sagrado por la gloria de Dios, en el orgullo y suficiencia piadosas y en la somnolienta sumisión a Dios.

LA DIFERENCIA ENTRE LA RELIGIÓN POSITIVA CRISTIANA Y LA RELIGIÓN LLENA DE FANTASÍA DE LOS GRIEGOS

[LA REVOLUCIÓN QUE DESPLAZO AL PAGANISMO]

Uno de los sentimientos más agradables para los cristianos es comparar su saber y su felicidad con la desgracia y la ignorancia de los paganos. Entre los lugares comunes más caros a los pastores (al dirigir sus ovejas a los campos de la autosuficiencia y de la orgullosa humildad) está la descripción, muy plástica, de esta felicidad frente a la cual los paganos, en su ceguera, quedan muy mal parados. Son compadecidos sobre todo porque su religión no les ofrece algún consuelo ni les promete perdón de los

pecados, sino que les deja sin fe en una providencia que gobierne sus destinos según fines sabios y benéficos.+

Sin embargo, pronto nos percatamos de que nuestros sentimientos de lástima están de más, puesto que entre los griegos no encontramos las exigencias de nuestra actual razón práctica (a la cual, dicho sea de paso, se la agobia de exigencias).

La sustitución de la religión pagana por la cristiana es una de aquellas revoluciones increíbles por cuyas causas el historiador pensante tiene que preocuparse. Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla. El desconocimiento de esta revolución dentro del mundo espiritual hace que los hombres se asombren luego ante el resultado. La sustitución de una antiquísima religión nativa por otra advenediza es una revolución que se efectúa directamente en el mundo espiritual; por esto sus causas tienen que estar —de una manera inmediata también— en el espíritu de la época.

¿Cómo se pudo desalojar a una religión que se había establecido en los Estados [antiguos] desde hacía largos siglos y que estaba estrechamente vinculada con la constitución política de estos Estados? ¿Qué es lo que hizo cesar la fe en los dioses, a los cuales ciudades y reinos les atribuían sus orígenes, a quienes los pueblos ofrecían sacrificios diarios, cuya bendición invocaban para todos sus quehaceres, cuya bandera era necesaria para la victoria y a quienes se les daban las gracias por la misma, a quienes la alegría dedicaba sus cantos y la preocupación sus plegarias, cuyos templos y altares, riquezas y estatuas eran orgullo de los pueblos y gloria de las artes, cuya veneración y cuyas fiestas eran solamente ocasiones para la alegría general? ¿Cómo se pudo arrancar la fe en los dioses, entretejida en mil hilos con la trama de la vida humana?+

A un hábito del cuerpo se le puede oponer la voluntad del espíritu y otras fuerzas corporales; al hábito de una facultad anímica se le pueden oponer (amén de la voluntad firme) otras fuerzas del alma. Para contrarrestar un hábito del alma que no se encuentra aislado (como ocurre con el sentimiento religioso a menudo hoy), sino que está involucrado en

todas las facetas de las capacidades humanas y entretejido hasta con las fuerzas más espontáneas, ¿qué fuerza debía tener el contrapeso para contrarrestar todo este poder?

«El contacto con el Cristianismo tuvo el efecto negativo de que los pueblos se dieron cuenta de la pobreza de su religión y del poco consuelo que ofrecía; sus mentes percibieron la incoherencia y la ridiculez de sus fábulas mitológicas, muy poco satisfactorias ya. El efecto positivo fue que adoptaron el Cristianismo, la religión que se ajustaba tanto a todas las necesidades del espíritu y del corazón humanos, que contestaba tan satisfactoriamente todos los interrogantes de la razón humana y que, además, demostraba por los milagros su origen divino.» Ésta es la respuesta que se da comúnmente a la pregunta del párrafo anterior. Las expresiones que se usan en este tipo de respuestas, como «clarificación de las mentes», «nueva visión», etcétera, nos son tan familiares que nos parece que con ellas se ha formulado algo importante y que lo explican todo. De esta manera nos imaginamos el funcionamiento de este proceso como algo simple y natural; pues, ¿no es también una cosa simple explicar a un niño lo absurdo que es creer (como lo hacían estos paganos) que en el cielo hay un corrillo de dioses que comen y beben, se pelean y se pasan el tiempo en menesteres que avergonzarían en la Tierra a cualquier persona decente?

Sin embargo, hay quien objetaría, candorosamente, que después de todo aquellos paganos tenían también su inteligencia y que, además, en todo lo que es grande, bello, noble y libre son todavía nuestros modelos, con tal predominancia que sólo cabe el asombro ante estos hombres, como ante una especie extraña. Y toda persona que sepa que una religión —especialmente una religión de la fantasía— no se extirpa del corazón por fríos silogismos que se construyen en un cuartucho de estudio, y menos todavía del corazón y de la vida de todo un pueblo; que sepa, además, que en la expansión del Cristianismo no había medios menos utilizados que el entendimiento y la razón, encontrará que las respuestas corrientes no satisfacen la pregunta sobre las causas del desplazamiento del paganismo. Tampoco encontrará satisfactorias estas respuestas aquel que, en lugar de ver en los milagros lo que explicaría la aceptación del Cristianismo, se ha planteado ya alguna vez la pregunta: ¿qué características poseyó una época para que en ella se

hicieran posibles milagros y, específicamente, los milagros que nos relata la historia [sacra]?

Roma, la libre, había sometido una serie de Estados que (primero en Oriente y luego en Occidente) perdieron su libertad; algunos pocos, todavía libres, los había destruido porque no habían querido someterse. Sin embargo, la vencedora del mundo no conservó otra ventaja que el honor de haber sido la última en perder su libertad.+

La religión griega y romana eran religiones sólo para pueblos libres, mas con la pérdida de la libertad tenía que perderse también el sentido de esta religión, su fuerza, su adecuación a los hombres. ¿De qué sirven los cañones a un ejército que se ha quedado sin municiones? Tendrá que buscar otras armas. ¿De qué le sirven las redes a un pescador si el río se ha secado?

En cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando, conducían guerras que ellos mismos habían decidido, ofrecían sus bienes, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya. No enseñaban ni aprendían máximas morales, sino que las ejercían por acciones que podían considerar como exclusivamente propias. Tanto en el mundo público como en el privado, cada uno era hombre libre y vivía de acuerdo a leyes propias. La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo. Este fin lo encontraba representado en la realidad o colaboraba a su representación y conservación. Delante de esta idea su individualidad se esfumaba. Para esta idea solamente reclamaba perdurabilidad o vida eterna, y se bastó para conseguirlo. Nunca o casi nunca se le ocurrió pedir perdurabilidad o vida eterna para sí mismo en cuanto individuo, y menos todavía rogar por ella. Solamente en momentos inactivos, letárgicos, pudo sentir con vigor un deseo dirigido a su sola satisfacción. Catón se volvió hacia el *Fedón* platónico solamente cuando aquello que hasta entonces había sido su mundo, su orden superior de las cosas, es decir, su república, quedó destruido: solamente entonces huyó hacia un orden más alto todavía.

Sus dioses reinaban sobre el reino de la naturaleza y sobre todas las cosas que podían traer sufrimiento o alegría a los hombres. Las grandes

pasiones eran obra de ellos; los dones excepcionales de la sabiduría, de la elocuencia y del juicio eran sus regalos. Se buscaba su consejo sobre el término fasto o nefasto de una empresa, se rogaba por su bendición y se les rendían agradecimientos por sus dones más diversos."

[Sin embargo,] el hombre era capaz de oponerse, de oponer su libertad a este poder, a estos dueños de la naturaleza, si entraba en conflicto con ellos. Su voluntad era libre, obedecía a sus propias leyes; no conocía mandamientos divinos o, cuando llamaban mandamiento divino a la ley moral, éste no les era *dado* en ninguna parte ni en ningún texto, sino que los regía invisiblemente (Antígona). Por esto reconocían el derecho de cada uno a tener voluntad propia, buena o mala. Los de buena voluntad reconocían el deber que tenían de ser buenos, pero al mismo tiempo respetaban la libertad del otro de no poder serlo; en consecuencia, no establecieron ninguna moral, ni divina, ni hecha por ellos mismos, ni abstraída [de la experiencia], para exigir después que los otros la cumplieran.

Campañas de guerra afortunadas, el aumento de las riquezas y el contacto con el lujo y con las comodidades de la vida, posibilitaron en Atenas y en Roma la formación de una aristocracia de la riqueza y de la gloria militar que logró dominar e influir sobre muchos hombres. Éstos, cautivos por las hazañas de aquellos hombres y corrompidos sobre todo por el empleo que hacían de sus riquezas, les cedieron libremente el poder y la preponderancia dentro del Estado, conservando, sin embargo, la conciencia de que fueron ellos quienes les dieron el poder, y que podían quitárselo al primer acceso de mal humor. Sin embargo el pueblo, poco a poco, cesó de merecer la recriminación que se le hiciera tan frecuentemente: el reproche de ser ingrato frente a estos miembros de la aristocracia y de preferir, al deber elegir entre la injusticia [de esta ingratitud] y la libertad, lo primero. Así, cesó también de tener la libertad de maldecir las virtudes de alguien que causara la desgracia de su patria.+

Poco después, el poder libremente cedido [a la aristocracia] lo consolidaba ésta con la violencia: la sola posibilidad [de esta usurpación violenta] presupone la pérdida de aquel sentimiento, de aquella conciencia que, según Montesquieu, es el principio de las repúblicas y a la cual él da el

nombre de virtud. Esta virtud es la capacidad de poder sacrificar al individuo por una idea que, para el republicano, está realizada en su patria.

La imagen del Estado en cuanto producto de su propia actividad desapareció del alma del ciudadano; la preocupación por la totalidad y la visión conjunta sobre la misma ya era asunto de un solo individuo o de unos pocos. Cada individuo llegó a ocupar entonces un lugar que le era asignado, más o menos limitado y diferente del lugar de todos los otros. La dirección de la maquinaria del Estado se confió a un número restricto de ciudadanos y hasta éstos servían sólo como ruedas aisladas que adquirían importancia solamente en conexión con otras: la parte que se confiaba a cada uno de la totalidad ya rota en pedazos era tan pequeña en relación con todo el conjunto, que el individuo particular no tenía por qué conocer esta relación, no tenía por qué tenerla a la vista.+

La gran finalidad que el Estado fijó a sus súbditos era la utilidad dentro del mismo, mientras que la finalidad que éstos se fijaron para sí mismos se componía de lucro y de sustento y tal vez todavía de vanidad. Todas las actividades, todas las finalidades, se referían ahora a lo individual; no había ya actividad para una totalidad, para una idea. Cada cual trabajaba o bien para sí o bien forzadamente, para otro individuo particular. Desapareció la libertad de obedecer a leyes que la gente se diera a sí misma, de seguir a autoridades y a generales elegidos en la guerra o en la paz, de realizar planes en cuya confección el pueblo había colaborado. Desapareció toda libertad política: el derecho del ciudadano era sólo un derecho a tener seguridad para su propiedad, que llenaba ahora su mundo entero. La muerte, el fenómeno que destruía toda la trama de sus fines, la actividad de toda su vida, tenía que transformarse para el individuo en algo terrorífico, pues ya no había nada que le sobreviviera. (Para el republicano sobrevivía la república; por lo que tenía la impresión de que ésta, que era su alma, era algo perdurable.)

De esta manera, sin embargo, al dirigirse todas las actividades, todos los fines a lo particular, como los hombres, no hallaban más ideas universales para las cuales se pudiera vivir y morir, los dioses tampoco podían servir como refugio. También ellos eran ya seres particulares, imperfectos, que no podían satisfacer un ideal.+

Los griegos y los romanos se sintieron satisfechos con estos dioses imperfectos, dotados con las debilidades de los hombres, puesto que tenían lo eterno, lo autónomo en su propio pecho. Podían soportar que en el teatro se burlaran de sus dioses, ya que lo que era sagrado en éstos no se podía alcanzar con la burla. Un esclavo en Plauto (sic) podía decir: *Si summus Jupiter hoc facit, ego homuncio idem non facerem?*[15], conclusión que para el auditorio debía parecer rara y ridícula, puesto que el principio según el cual los hombres tenían que encontrar la pauta de su acción en los dioses les era completamente desconocido, cosa que un cristiano hallaría correcta.+

Se creó, pues, una situación en la cual los hombres perdieron la fe en algo permanente, en algo absoluto, acostumbrándose a obedecer a una voluntad, a una legislación ajena, en la cual el ciudadano, ya sin patria, sentía solamente la presión de un Estado que no se asociaba con ningún placer. Era una condición en la que los hombres ya no podían aportar la alegría (que había huido de sus vidas) a las fiestas y celebraciones de sus dioses, un Estado en que el esclavo (ya de por sí superior a veces a su señor en cuanto a cultura y capacidades naturales) no podía encontrar en su dueño ninguna ventaja en cuanto a libertad e independencia. En esta situación se ofreció a los hombres una religión que o se encontraba ya adaptada a las necesidades de la época (puesto que se formó entre un pueblo de similar corrupción y a partir de un vacío y una carencia parecida, a pesar de todas las diferencias de matiz) o era apta para que los hombres la transformaran según sus necesidades en algo a lo que pudieran apegarse.

La razón nunca pudo renunciar a la exigencia de encontrar (en cualquier lado que fuera) lo absoluto, lo autónomo, lo práctico; en la voluntad de los hombres ya no era posible hallarlo: se manifestaba exclusivamente en la divinidad que le ofrecía la religión cristiana, más allá de la esfera de nuestro poder, de nuestro querer, pero al alcance de nuestros ruegos y plegarias. En consecuencia, la realización de una idea moral sólo pudo ser deseada; ya no cabía quererla [con la voluntad]. (Puesto que lo deseable no lo puede realizar uno mismo, se espera que se cumpla sin nuestra colaboración.) Los primeros propagadores de la religión cristiana despertaban las esperanzas para una revolución de este tipo, que debía realizarse por intervención de un ser divino, mientras que los hombres se mantenían en una pasividad total, y

cuando esta esperanza se derrumbó los hombres se contentaron con la esperanza de una revolución universal, al fin del mundo.+

Desde el momento en que la realización de una idea se pone fuera del alcance de las capacidades humanas (y los hombres de aquella época se sintieron capaces de muy poco), nada importa ya hasta qué grado desmesurado hay que agrandar el objeto de la esperanza. Así, este objeto de la esperanza se volvió capaz de asimilar todo aquello con que lo había adornado una imaginación oriental entusiasta, adornado no en cuanto a la fantasía, sino en cuanto a la expectación de realidades/

Asimismo, en los tiempos en que el Estado judío encontró fuerzas y ánimo en sí mismo para conservar su independencia, muy pocas veces vemos a los judíos recurrir a la esperanza de un Mesías y, según algunos, nunca lo hicieron realmente en estas épocas. Sólo cuando se encontraban subyugados por otras naciones, en el sentimiento de su impotencia y de su debilidad, los vemos cavar en sus libros sagrados buscando este tipo de consuelos. Cuando se les ofreció un Mesías que no cumplió las esperanzas políticas del pueblo, éste creyó todavía que valía la pena esforzarse para que su Estado fuera un Estado de verdad. (Si para un pueblo esto se vuelve indiferente cesará pronto de ser un pueblo.) Y poco después este mismo pueblo descartó sus esperanzas mesiánicas impotentes, tomó las armas y, después de haber hecho todo lo que es capaz de hacer la valentía entusiasmada, después de haber soportado las desgracias humanas más horribles, se enterró a sí mismo y enterró a su Estado bajo las ruinas de su ciudad.+

Si no hubiéramos perdido el sentido de lo que es capaz de hacer una nación por su independencia, si no tuviéramos la impertinencia de sermonear a un pueblo sobre que no era su causa lo que debería haber defendido, sino nuestras opiniones, y que por ellas debería vivir y morir (cuando nosotros no movemos un dedo para defenderlas), el pueblo judío tendría en la historia un lugar junto a los cartagineses y saguntinos, más honroso que el de griegos y romanos, cuyas ciudades sobrevivieron a su Estado.+

El resto disperso de los judíos no abandonó, es verdad, la idea de poseer un Estado propio, pero nunca más se puso con esta idea bajo las banderas

de la valentía propia, sino que acudió a las enseñas de la esperanza mesiánica impotente/

Los adherentes de la religión pagana percibían también esta carencia de ideales para la acción; unos, como Luciano y Longino, sentían que los mismos debían encontrarse entre los hombres, pero las tristes experiencias que tuvieron a este respecto se fueron en lamentos amargos; otros, como Porfirio y Jámblico, intentaron pertrechar a sus dioses con una riqueza que ya no poseían los hombres, para recabarla, siquiera en parte, como obsequio, por artes de magia.+

Aparte de algunos intentos anteriores es a nuestra época a la que ha sido reservada la tarea de reivindicar, por lo menos en teoría, la propiedad humana de todas las riquezas entregadas al cielo y así malgastadas; pero ¿qué época tendrá la fuerza de hacer valer este derecho de propiedad y ponerse realmente en posesión de las mismas?

[LA DOCTRINA DE LA CORRUPCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA Y LA EXTENSIÓN DEL DOMINIO DE LO DIVINO)

En el seno de esta humanidad corrupta (que, por una parte, tenía que despreciarse moralmente y, por la otra, se consideraba favorita de la divinidad) se creó y se aceptó, necesariamente, la doctrina de la corrupción de la naturaleza humana. Esta doctrina, por un lado, concordaba con la experiencia y, por el otro, satisfacía el orgullo en cuanto eludía la culpa y veía, en la misma sensación de infortunio, un motivo de soberbia; transformaba en honorable lo que era vergonzoso, santificaba y perpetuaba la incapacidad que mencionamos más arriba, ya que convirtió en pecado la sola fe en la posibilidad de una fuerza [humana autónoma].+

El ámbito del dominio de los dioses paganos, que hasta ahora abarcó solamente la naturaleza, se extendió, transformándose en el dominio del Dios cristiano sobre el mundo libre del espíritu. No solamente se le concedió el derecho exclusivo de la legislación; también todo impulso o resolución noble se miraba como obra suya, aunque no en el sentido de la

doctrina estoica que atribuía todo lo bueno a la divinidad, considerando que las propias almas eran de la misma especie divina, como chispas de la divinidad que los hombres tenían en ellos mismos. La doctrina cristiana atribuyó todo esto a la divinidad en cuanto obra de un ser que está fuera de nosotros, del cual no somos parte alguna, ser lejano con el cual no tenemos nada en común.+ Y más aún: la misma capacidad de mantenerse pasivo frente a las acciones de la divinidad se vio debilitada por las continuas maquinaciones y artimañas de un espíritu malvado que hacía continuas invasiones en el dominio —tanto natural como espiritual— del otro. En fin, cuando los maniqueos parecían conceder al principio de la maldad el dominio ilimitado en el ámbito de la naturaleza, la Iglesia, ortodoxa atacó la afirmación, deshonrosa para la divinidad, concediéndole la mayor parte de este dominio; sin embargo, esta misma Iglesia recompensó ampliamente a este principio nefasto por su pérdida, concediéndole poderes en la esfera de la libertad.

Llenas de candor y de una efusividad bien intencionada, estas generaciones humanas endebles se refugiaron ante el altar donde encontraron y reverenciaron la soberanía y la moralidad. Sin embargo, cuando el Cristianismo penetró en las clases superiores más corruptas y cuando en el seno del mismo se formaron también las grandes diferencias entre hombres distinguidos e inferiores, cuando el despotismo envenenó todavía más todas las fuentes de la vida y de la existencia, esta época reveló toda su futilidad en sus nuevas concepciones de la divinidad de Dios y en sus disputas sobre las mismas. Su indigencia se mostró tanto más al desnudo cuanto más se la envolvía en el manto de la santidad, alabándola como si fuera el honor supremo de la humanidad.

El ideal de la perfección era el único centro que conservaba todavía lo sagrado, pero ahora desaparecía también la moralidad de este ideal o, por lo menos, cayó bajo la sombra del olvido.+

El espejo, en vez de mostrar la moralidad, lo verdaderamente divino, de lo cual por lo menos se hubieran podido reflejar algunos rayos que animaran y calentaran el corazón humano, ya no mostraba más que la imagen de su época, la imagen de la naturaleza condicionada a los fines que le prestaban, *ad libitum* el orgullo y las pasiones de los hombres.+

Lo reflejado era solamente naturaleza, pues vemos que todo el interés del saber y de la fe se había vuelto hacia el lado metafísico o trascendental de la idea de la divinidad. Vemos [cómo los hombres de esta época] se ocupaban menos de los conceptos dinámicos del entendimiento (los que la razón teorética es capaz de extender hasta lo infinito) que de la aplicación, a su objeto infinito, de los conceptos numéricos, de las reflexiones sobre distinciones, etcétera, y hasta de las meras representaciones de origen perceptivo sobre origen, creación y generación. De esta guisa deducían las cualidades de este objeto infinito, partiendo de las coyunturas de su naturaleza. Estas definiciones y sutilezas no estaban confinadas, como otras veces, a los estudios de los teólogos; su público era toda la Cristiandad. Todas las clases, todas las edades, los dos sexos participaron por igual en ellas y las diferencias en las opiniones sobre las mismas despertaron odios mortales, persecuciones sangrientas y a menudo llevaron a la disolución completa de los vínculos morales y de las relaciones más sagradas. Tal trastorno de la naturaleza tenía que traer consigo una terrible venganza.

La finalidad que se adjudicaba a esta naturaleza infinita nada tenía que ver con el fin moral del universo. No sólo la limitaron a la propagación de la religión cristiana, sino también a propósitos que se proponían congregaciones o personas individuales (sobre todo sacerdotes), envolviendo dicho fin en el orgullo, la envidia, la fatuidad, la vanagloria, el odio y otras pasiones.+

Sin embargo, no era todavía el momento de aquellas teorías de la providencia y de la consolación que, bellamente adornadas, forman en nuestros días la coronación de nuestro eudemonismo. La situación de la mayoría de los cristianos era demasiado desgraciada para poder esperar mucha felicidad en la tierra, y el concepto ubicuo de la Iglesia dominaba con demasiada fuerza para que los individuos hubieran podido esperar o exigir mucho para ellos. (Pero las exigencias que se proponían era tanto más fuertes si cabía coligar el interés particular con el interés de la Iglesia.) Se despreciaban las alegrías mundanas y los bienes terrenales que no se podían poseer, encontrando amplia compensación en el cielo. La idea de la Iglesia ocupó el lugar de la patria y el de un Estado libre. La Iglesia, sin embargo, se diferenciaba de estos últimos en que (aparte de que en ella no

había lugar para la libertad) estaba íntimamente vinculada al cielo, mientras que la patria y el Estado eran enteramente terrenales. El cielo se encontraba tan cerca de la sensibilidad cristiana que la renuncia a las alegrías y a los bienes no parecía sacrificio. La muerte de los mártires sólo se antojaba extraordinaria si no se conocía esta sensación de la cercanía del cielo.

Así, el despotismo de los emperadores romanos expulsó el espíritu humano de la tierra y difundió una miseria que obligó a los hombres a buscar y a esperar la felicidad en el cielo; despojados de la libertad tenían que buscar en la divinidad un refugio para lo que poseían en ellos de eterno y de absoluto. La [doctrina de la] objetividad de lo divino surgió paralelamente con la corrupción y esclavización de los hombres, y propiamente sólo es revelación, manifestación del espíritu de aquella época. De esta guisa, este espíritu se manifestó en su Dios objetivo cuando los hombres empezaron a saber una cantidad asombrosa de cosas acerca de Dios, cuando tantos secretos de su naturaleza, comprimidos en tantas fórmulas, ya no se difundían en voz baja de un vecino a otro, sino que se proclamaban a lo largo y a lo ancho y eran aprendidos obligatoriamente de memoria por los niños. El espíritu de la época se manifestaba en la objetividad de su Dios cuando éste se colocó no ya en la infinitud de nuestro mundo, sino en un mundo que nos es ajeno, en el que no participamos ni mejoramos con nuestras acciones, al que sólo podemos tener acceso por la deprecación o por la magia. También este espíritu de la época se revelaba cuando el hombre mismo llegó a ser un No-Yo y su Dios otro No-Yo. Su revelación más clara era la cantidad de maravillas que operaba al decidir y convencer sin tener que recurrir a la razón. Los momentos más horribles de su manifestación, sin embargo, eran aquellos en que, por este Dios, los hombres luchaban y mataban, incendiaban y robaban, mentían y era engañados.+

En tal período la divinidad tuvo que cesar por completo de ser algo subjetivo, mudándose enteramente en objeto; de esta manera aquella perversión de las máximas morales tuvo justificación fácil y consecuente mediante la teoría.+

Los cristianos saben por revelación del propio Dios que Él, el majestuoso Señor del cielo, de la tierra y de la naturaleza animada e

inanimada, es también el Señor del mundo espiritual. Rehusar la veneración de este rey (en las formas que él mismo ha ordenado) es necesariamente una ingratitud y un crimen. Éste es el sistema de todas las Iglesias; las diferencias —secundarias— se dan solamente en las máximas que estipula quién ha de ser el juez, el sancionador de este crimen. Una Iglesia administra ella misma este tribunal; la otra pronuncia la condena, implícitamente, con su sistema, pero no mueve un dedo para ejecutarla en la tierra, convencida de que la misma divinidad la va a ejecutar. El celo de colaborar en esta ejecución con prédicas, con pequeños sobornos de otro tipo o con la violencia (cuyo único límite era el de no causar la muerte) parece enfriarse poco a poco y, aparentemente, es la conmiseración o un sentimiento de impotencia lo que va ocupando el lugar del odio, conmiseración fundamentada, sin duda, en una fatuidad que se convence a sí misma de poseer la verdad, pero que, de todas maneras, es preferible al odio.+ El hombre, cuando era libre, no podía sentir ni aquel celo ni esta conmiseración; viviendo libre entre libres no hubiera podido ceder a nadie el derecho de mejorarlo o cambiarlo, de interferir en sus máximas; tampoco hubiera tenido la presunción de disputar el derecho de los otros a ser como eran y como querían ser, malos o buenos. Devoción y pecado son dos conceptos que, en el sentido en que nosotros los entendemos, no existían entre los griegos; por lo primero entendemos una disposición que actúa por respeto ante Dios en cuanto legislador; por lo segundo, una acción que infringe mandamientos en cuanto divinos.+

[En cambio], las palabras ἅγιον, ἀναγιον, *pietas e impietas*, expresan sentimientos humanos sagrados, junto con las disposiciones o acciones que concuerdan con ellos o se les oponen. Los antiguos los llamaban también mandamientos divinos, pero no en sentido positivo. Suponiendo el caso de que a un hombre de la antigüedad se le hubiera ocurrido la cuestión de cómo comprobar la divinidad de un mandamiento o de una prohibición, no hubiera podido referirse a ningún hecho histórico, sino solamente a los sentimientos de su propio corazón y a la concordancia de todos los hombres virtuosos.

[ARRIESGAR LA VIDA POR ESTADO QUE SÓLO ASEGURA LA CONSERVACIÓN DE LA PROPIEDAD NO TIENE SENTIDO]

Con la extinción de todas las libertades políticas desapareció todo interés en el Estado, puesto que sólo podemos tomar interés en algo cuando somos capaces de actuar en su favor. En tal situación, cuando el fin de la vida se reduce a ganarse el pan diario junto con alguna que otra comodidad o lujo más o menos amplío, cuando el interés en el Estado es enteramente ególatra, pues se restringe a la esperanza de que la subsistencia del mismo protegerá o favorecerá la realización de este fin, entonces, entre los rasgos discernibles de tal época, observaremos también necesariamente una aversión frente al servicio militar, pues éste involucra algo enteramente opuesto al deseo general de un placer tranquilo y uniforme. Trae consigo incomodidades y aun la muerte, la pérdida de toda posibilidad de goce. (El hombre cuya indolencia, depravación o aburrimiento lo lleva a la carrera militar como a un último recurso para sostenerse y para satisfacer sus pasiones no será más que un cobarde ante el enemigo.)+

En este estado de opresión y de inactividad políticas vemos entre los romanos a infinidad de hombres que escaparon del servicio militar por la fuga, por soborno o por automutilación; un pueblo en estas condiciones debió acoger con brazos abiertos a una religión que imprimió un sello de honor y de virtud sobre el espíritu dominante de la época, es decir, sobre la impotencia moral y la indignidad de dejarse pisotear; a una religión que predicaba que verter sangre humana era pecado. Los hombres, agradablemente sorprendidos, vieron transformarse en gloria y en motivo de orgullo el desprecio que les demostraban los demás y la vergüenza que sentían ellos mismos. Es así como vemos luego a San Ambrosio o a San Antonio, rodeados de la población de ciudades atacadas por hordas bárbaras, implorar a Dios de hinojos en las iglesias y calles para que los salvara del infortunio, en vez de correr a las murallas para defenderlas/

En verdad, ¿qué les hubiera podido convencer para que aceptaran conscientemente morir en la batalla? La conservación de la ciudad les podía importar sólo por salvaguardar su propiedad y el disfrute de la misma. Si se

hubiesen expuesto al peligro de morir peleando habrían hecho algo ridículo, pues el medio, la muerte, hubiera anulado directamente el fin, la propiedad y su disfrute. El sentimiento de que muriendo en defensa de la propiedad se moría no tanto para reafirmar esta propiedad, sino para reafirmar el derecho a tenerla (pues el que muere en defensa de un derecho lo ha reafirmado), este sentir era ajeno a un pueblo oprimido que estaba satisfecho con poseer su propiedad por un acto de gracia[10].

[MILAGROS]

Hay una conexión precisa entre la necesidad de una religión dada, objetiva, y la posibilidad de la creencia en milagros. Un suceso cuya condición se supone que fue una única vez condición del mismo o una percepción relatada que de manera alguna se pueda integrar en la esfera de la experiencia, es absolutamente impensable para el entendimiento, único juez y tribunal obligado de esta esfera. Éste no puede dejar de pensar las condiciones de aquel suceso como completas, aun cuando el relato mismo no hiciera referencia alguna a datos de este tipo y aunque, en consecuencia, tuviera que abstenerse de pensar condiciones precisas, determinadas. Si se le hace presente que una condición (la que él supone ahora) no se ha cumplido, el entendimiento buscará otras y, aun cuando se le demuestre la improbabilidad de todas las condiciones que la sagacidad es capaz de pensar, no abandonará su exigencia de que tienen que existir las condiciones que determinen completamente el suceso, por más que una u otra condición no se haya cumplido. Si luego se cree satisfacer su búsqueda infructuosa mediante la explicación de que fue un Ser Supremo el que causó el suceso, el entendimiento callará, pues esta explicación no está dirigida a él y significa que no se le tomará más en cuenta.

La imaginación, sin embargo, se contenta con esta explicación, puesto que el mero hecho de presentarla supone estar ya en su campo. El entendimiento no se opone a esta operación, y es como si la acompañara con una sonrisa, pero no tiene ningún interés en quitar a la imaginación su juguete, puesto que él ya no tiene ninguna función que cumplir. Incluso se

rebaja a prestarle a la imaginación su concepto general de la causalidad para que ésta lo use: pero ya no tendrá que ver nada con su aplicación.+

Ahora bien, el narrador del milagro no se da por satisfecho [con esta actitud del entendimiento], antes bien se pone a vociferar y a gritar que eso es ateísmo, blasfemia y ruindad. El no creyente permanece impasible, pues no ve ninguna conexión entre inmoralidad e irreligiosidad, por una parte, y la reafirmación de los derechos de su entendimiento, por otra.+

Pero ahora se cambia la escena. [Los defensores de los milagros] se vuelven hacia la razón y le hacen presentes los grandes fines morales unidos a estos milagros, el mejoramiento y bienestar del género humano. Se apela al sentimiento de impotencia de la razón, se alientan los fuegos de la imaginación y la razón, que en su desaliento no puede oponer nada a estos terrores y a este predominio [de la imaginación], manda acallar las protestas del entendimiento. Es una cosa fútil discutir sobre milagros en el terreno del entendimiento; el resultado ha demostrado siempre que con ello nada se logra. Fueron siempre los intereses de la razón los que decidieron en favor o en contra de los milagros. En caso de que *ella* necesite una legislación externa, en caso de que el terror ante un mundo objetivo…[16]

[Fragmento[17]]

La disputa sobre la posibilidad y realidad de los milagros se ventila actualmente ante varios tribunales y no se la podrá sacar tan pronto de la confusión, mientras no se consiga un acuerdo entre los partidos en liza. Todos se hallan de acuerdo en su verdad respecto a la fantasía. Los únicos a cuya fantasía no tienen acceso los milagros son aquellos en quienes constantemente se inmiscuye el entendimiento; al menos el juicio se ve constantemente comprometido en juzgar su eficacia [del milagro] para un fin dado. Por parte del juicio estético, de la libertad de la imaginación, Herder es el primero —quizás el único— en haber leído así el Antiguo Testamento —un tratamiento que no se puede aplicar al Nuevo Testamento. Los que niegan que haya milagros de ordinario convocan el asunto ante el

tribunal del entendimiento. Sus armas son la experiencia y las leyes de la naturaleza. Los defensores de los milagros sostienen su causa con las armas de una razón que no es esa razón autónoma que fija sus fines independientemente a partir de la propia esencia, sino una razón sometida a fines que le son ajenos y que luego reproduce en la reflexión, sea inventándose fines subordinados, sea deduciendo fines superiores.+

La oposición entre ambos partidos —sobre si hay que partir de un hecho histórico a la hora de fundamentar la ciencia suprema para el hombre— se reduce a la cuestión: ¿puede tener la virtud otro fin más alto que el que se ponga a sí misma? ¿No contradice a lo más íntimo de su ser el que le sea impuesto desde fuera o por una autoridad ajena? ¿O es que la virtud es incapaz [de dárselo por sí misma]? Éste es el terreno en que los adversarios de los milagros deberían retener a los partidarios de ellos. Entrar en discusiones históricas y exegéticas, meterse en este campo, significa desconocer la razón que se tiene o cederla, con lo que los otros lo tienen ya todo hecho. Aunque se pudiese mostrar de todos y cada uno de los milagros que son explicables naturalmente, ya se habría concedido demasiado al partidario de los milagros (y por ahora casi todas las explicaciones de este tipo son forzadísimas; además en conjunto jamás podrán satisfacer a todos, mientras no se haya convertido en bien común el principio de que no hay historia, no hay autoridad que pueda imponer a la virtud su fin supremo). Con sólo un milagro que fuese inexplicable, ya habría perdido la razón sus derechos. Tal es la posición de principio en que nos tenemos que situar. Acceder a que la disputa sea llevada ante el tribunal del entendimiento demuestra ya que no nos sentimos muy seguros de la razón, que el relato de los sucesos milagrosos nos ha desconcertado, y que, en vez de bastarnos ella para rechazarlos, los hechos presentados como milagros podrían ser capaces de derribar esa independencia de la razón.+

Una vez que nos rebajamos con el partidario de los milagros al campo del entendimiento, se puede discutir indefinidamente sobre su posibilidad e imposibilidad. De hecho, lo que pasa de ordinario es que este punto queda sin resolver y, cuando se viene al detalle, el adversario de los milagros exige que las percepciones sean elevadas a experiencias —es decir, que sean explicadas por leyes naturales— o, si no se halla seguro en este punto,

entonces niega incluso las mismas percepciones, y ambas partes dejan ya de entenderse. El partidario de los milagros no puede comprender qué interés tendrá su adversario en negar los milagros o en desnaturalizarlos con interpretaciones, una vez que, accediendo a esta discusión, se le ha escapado su indecisión sobre si su razón se tendrá sola o no. La torpeza que muestra y tiene que mostrar con su escrúpulo de querer explicarlo todo lo hace por una parte antipática —pues sólo se le atribuirán malas intenciones — y por la otra traiciona que debería tener hasta el más mínimo olor a milagro, y que muchas veces trata más de aturdirse que de conseguir sencillamente la paz y seguridad que da un claro conocimiento de causa. En cambio si el adversario de los milagros, llevado por el propósito polémico de convertir al otro, adopta una posición inferior, está tratando de blanquear a un moro con el único resultado de arrojarle a la duda y a la inseguridad.

FRAGMENTOS HISTÓRICOS Y POLÍTICOS

(1796?)[1]

1

ESPÍRITU de los orientales: respetar la realidad en la realidad, adornar la misma en la fantasía. Los orientales tienen caracteres firmemente determinados. Una vez adquirido su carácter, no lo cambian; no abandonan la dirección del camino tomado. Lo que se encuentra fuera de su camino no existe para ellos. Aquello, en cambio, que perturba su marcha les resulta hostil. Su carácter, que ha sido determinado de una vez para siempre, no puede dejar de identificarse consigo mismo, no puede incorporarse a ellos, reconciliando aquello que se les opone. Una parte se hace dominadora, la otra dominada. El poder es el concepto en el cual los seres son iguales. Su relación entre ellos es la del poder, ya sea el poder de la fuerza, del genio o de la palabra. Un carácter firmemente determinado no admite nada —con excepción de sí mismo— que no sea dominado por él, o que no lo domine de esa misma manera; lo que ocurre es que hay barreras, límites en él que no pueden ser cancelados, que no pueden estar en otra relación que en la de afirmarse junto a otras realidades contradictorias, junto a realidades hostiles.+

Puesto que los límites del carácter producen realidades que el amor no puede unificar, su unificación tiene que realizarse *objetivamente*, o dicho de otra manera, tiene que estar bajo una *ley*. Lo idéntico en la realidad es la necesidad que domina sobre todas las cosas. Por eso se encuentran en el

carácter oriental, íntimamente unidas, las dos determinaciones aparentemente contradictorias: la *manía de la dominación* y la *aceptación fácil de todo tipo de esclavitud*. Las dos están regidas por la ley de la necesidad. Dominación y esclavitud son situaciones justas aquí, puesto que en ambas rige la misma ley de la violencia. En el Oriente, el hombre feliz es aquel que tiene el *valor* para someter lo que es más débil que él y la *inteligencia* suficiente para no atacar lo que es más fuerte que él y someterse a lo mismo. Aquí, hombre *sabio* es aquel que se aleja de la realidad, permaneciendo activo en discursos y en pronunciar sentencias. Se llama *noble* al hombre culto que sabe hacer distinciones y que oprime sólo hasta el punto en que se le resistió, igualándose con el vencido por el reconocimiento —tanto sobre sí mismo como sobre el otro— de la ley de la necesidad. De esta manera está respetando en sí mismo —en el vencedor efectivo— al [hombre] potencialmente sometido, y en el que ha sido efectivamente subyugado, al señor potencial. Esta posibilidad de la *contraposición*, esta posibilidad de la infinita multiplicidad de lo real de escindirse en lo potencialmente dominante y en lo potencialmente dominado, esta potencia que se manifiesta en *transmutaciones* de lo negativo en lo positivo y de lo positivo en lo negativo es la divinidad infinita de los orientales. En el telar de su voluntad y de sus autoridades se tejen los acontecimientos, y de la fu ente de sus órdenes manan en el abismo de su poderío las corrientes de las épocas y de los siglos.+

Dada la rígida determinación del carácter oriental, las relaciones que se establecen entre los hombres [orientales] son pocas y todo lo [nuevo] recibe pronto su sitio determinado. El hombre del carácter rígidamente determinado no entra en tratos con nada que no le sea homogéneo. Aparta de su camino la mayor parte de las cosas que podría chocar con él. Combate y somete todo lo demás, o bien se somete él ante la fuerza [mayor]: pero sus pretensiones no cambian. Esta inmutabilidad, esta incapacidad de ser conmovido, en una variedad de sentidos, por multiplicidad de cosas, permite al hombre oriental conservar su calma. Puesto que el mundo es para él una colección de realidades, y dado que éstas se le aparecen sólo en su forma más despojada, como meras entidades contrapuestas, carentes de un espíritu, de alma propia, el hombre oriental se ve obligado, para reparar la

condición indigente de las mismas, a compensar el contenido propio que les falta, con un *brillo ajeno*, *prestado*. El hombre oriental siempre adorna la realidad con su imaginación; arropa todas las cosas en imágenes. Aunque también estas imágenes son imágenes de realidades, y aunque parezca que una realidad indigente no puede prestar un brillo a otra de la misma clase, ocurre que al ser vinculadas de esta manera se hacen poéticas. La unificación de lo disímil produce apariencia de vida; la vida misma, sin embargo, surge de la igualdad de lo que se encuentra vinculado. Aquello en que uno, [en este caso de la igualdad,] se reconoce como semejante con lo así vinculado, llega [en el primer caso] a hacerse oscuramente consciente (oscuramente, por la disimilitud de los elementos vinculados); los orientales, sin embargo, no se atreven a hacer surgir [de esta vinculación] una figura de la vida pura. El esplendor grandioso de sus imágenes provoca asombro, el brillo de sus murales es deslumbrante. Pero uno se asombra precisamente porque siente la violencia que está implícita en la unión de elementos disímiles; puesto que no podemos reclamar nada del esplendor de esa objetividad; dado que el amor no ha unificado, la sensibilidad no se satisface y las suntuosidades, las perlas del espíritu oriental, no son sino monstruos salvajemente bellos. Por otra parte, cuando [dentro del espíritu oriental] la objetividad de la vida aparece como una unidad que se ha liberado de la multiplicidad, no puede ser sino un concepto, un universal que, entonces, colma sus pinturas.+

La determinación del carácter no admite gran multiplicidad de caracteres. La multiplicidad de los caracteres determinados se destruiría a sí misma. Por otra parte, aquello que se hallaba más allá de esas determinaciones (lo que, sustancialmente, era homogéneo con las mismas, pero dotado de una fuerza mayor y más profunda) tenía que aparecer como algo invisible y superior, como algo *milagroso*+

En la constitución de los estados orientales, efímeros o duraderos, en el sistema de la obediencia y de la subordinación de tales masas salvajes se hace visible claramente el poder que unos caracteres orientales (dotados de fuerza, profundidad y tenacidad) pueden ejercer sobre otros, y la pasividad ciega —que va casi hasta la autodestrucción— de estos últimos frente a los primeros. De aquí también la *importancia*, y, en consecuencia, la

parquedad, y *seriedad*, del *discurso*, de la exteriorización de una vida invisible e incognoscible en sí.+

De la misma manera que los orientales adornan la realidad árida de los objetos por intermedio de la fantasía, al tener una conciencia tan defectuosa de ellos mismos y no poder encontrar unión concordante satisfactoria en la representación de su naturaleza, tienen que recargarse con adornos ajenos. Su atavío no puede ser una vestimenta que recibiera su forma y su belleza de la figura humana y de los movimientos libres que le son propios, sino objetos completamente ajenos. No se trataba tampoco de objetos naturales que seduzcan más bien por amor, adornándose con su propia sensibilidad, sino de objetos brillantes despojados de vida propia y de una configuración producida por la vida; oro, elaborado en formas prestadas, ornamentos con motivos florales, etcétera.+

Entre los orientales fue precisamente lo natural lo que se expulsó de la naturaleza; ésta apareció en sí misma sólo como algo ordinario, como algo subyugado. Sin embargo, el alma femenina y el *amor hacia las mujeres* no era una pasión cuyo goce hubiera consistido en la dominación. Entre muchas naciones orientales, especialmente entre su nobleza, es grave falta de dignidad hablar de las mujeres o de lo que está relacionado con ellas. El motivo fue tal vez que en este campo incluso los más valientes no se sintieron como señores; o bien, haber constituido un sentimiento de vergüenza, no ante ellos mismos, sino ante la mención —tenida por deshonrosa— de este aspecto de la naturaleza humana, por el hecho de honrar lo femenino como algo ajeno al resto de su espíritu, como algo más valioso que éste; por temor de incorporar al mismo —al hablar de ello— en la categoría de las demás cosas vulgares. (Ya que sienten que su relación con las mujeres no puede transformarse nunca en aquella relación que tienen establecida con todas las cosas restantes —dominio o servidumbre —, y porque ellas son algo que no se deja manejar, tal como esas otras cosas, algo de lo cual no pueden estar seguros, no encuentran otra solución que la de *encerrarlas*.) Los judíos no tenían ese sentimiento de vergüenza mencionado, Hablaban de las relaciones sexuales libremente y sin hacer cumplidos; sin embargo, todo lo que se refiere a las mismas —como todas las cosas— no pasa de ser mera realidad, algo que no está penetrado del

espíritu del amor. De ahí que este espíritu no rige tampoco en su trato con esos asuntos. Por eso este trato es —incluso en sus leyes y en los libros que contienen la suma de su cultura— tan indignante, vil y vergonzoso, porque cuanto más sagrada y pura es la esencia que anima [una realidad], tanto más abyecto es considerar y tratar los órganos de la misma —y sus manifestaciones— como meras realidades/

Entre los orientales, la barba es algo muy sagrado. Entre los judíos, la cuchilla de afeitar no debía tocar la cabeza del nazareno (del hombre dedicado a Dios). Durante cada séptimo año —que estaba dedicado a Dios— no estaba permitido cultivar campo alguno; no se podía podar la viña y la vendimia estaba prohibida. (Lo mismo pasaba, probablemente, cada cincuenta años.) Los siervos, los animales domésticos, los animales salvajes, podían gozar libremente de los productos naturales de la tierra.+

Es una gran arbitrariedad dejarse crecer la barba. Es una parte del cuerpo, aunque en grado mínimo; desde ese punto de vista, el cortarse las uñas es también una mutilación, y la circuncisión (tan común entre los orientales y obligatoria entre los judíos) es sin duda una mutilación aún mayor. De ahí que la conservación de la barba no se puede considerar como señal de respeto en relación a la totalidad del cuerpo, de la figura humana. (De cualquier modo, el esconder la figura humana con vestidos de mal gusto y recargados de joyas y adornos brillantes es ya incompatible con tal respeto.) Si lo que uno se impone como ley es una arbitrariedad, su mantenimiento estricto implica obstinación extraordinaria. (Así, también el sacrificio que uno se impone tiene tanto más mérito cuanto mayor es la arbitrariedad a la cual uno se somete.) Pero ¿por qué se impusieron precisamente tanta arbitrariedad? ¿Por qué le dieron importancia tan grande, hasta transformar la barba en algo sagrado? Dado que en el espíritu oriental todo lo valioso, todo lo imperecedero está colocado en el objeto infinito, puesto que el espíritu oriental no puede respetar nada que exista por sí mismo, nada que tenga vida propia en sí mismo, ha de adornarse externamente con objetos relucientes inanimados, para que por lo menos así se convierta en *algo*; es así como quiere conservarse también la barba, que es lo menos esencial en su totalidad orgánica, respetando sobre todas las cosas lo que hay de menos importante en el hombre.

2

La *memoria* es la horca de la que cuelgan estrangulados los dioses griegos. Presentar una galería de figuras así estranguladas, hacer que se bamboleen al viento del ingenio, burlándose las unas de las otras, formando grupos y cuadros graciosos, se llama a menudo poesía.+ La memoria es el sepulcro, el depósito de lo muerto. Lo muerto yace en ella en cuanto muerto. Está presente en ella como una colección de piedras. Ordenarlas, repasarlas, quitarles el polvo, todas estas ocupaciones, por más que estén relacionadas con lo muerto, le son independientes. En cambio, murmurar oraciones incomprensibles, decir misas, rezar rosarios, consumar ceremonias vacías del culto sí son acciones *de* lo muerto. Por su mediación, el hombre trata de convertirse del todo en objeto, de hacerse regir enteramente por algo ajeno. Este servicio se llama oficio divino. ¡Fariseos!

3

Las plañideras en las honras fúnebres de los muertos del primer año de la Guerra del Peloponeso. Tucídides B, γδ: καὶ γυναικες πάρεισιν αἱ προοηκουσαι ἐπι τὸν τάφον ὀλοφυρομεναι. [«Y se presentan para plañir ante la tumba las mujeres de la familia.»].+

El mayor alivio del dolor es proferido a gritos, es su exposición pura, entera. Por la manifestación, el dolor se convierte en objetivo y se restablece el equilibrio entre lo subjetivo —lo único que existe en el dolor — y lo objetivo, que nada es en el dolor. El dolor se hace consciente sólo por su manifestación; lo que fue consciente pasó ya, cesó. Ha entrado en la forma de la reflexión y al tener esta forma se ve desplazado por la determinación siguiente. Sin embargo, cuando el corazón está aún lleno de aflicción, cuando ésta es todavía enteramente subjetiva no hay lugar para nada más en él. También las lágrimas son de la misma manera una descarga, una expresión, una objetivación del dolor. Por su mediación, el dolor se transforma en imagen, puesto que siendo algo subjetivo se ha

hecho también objetivo. El dolor, sin embargo, siendo subjetivo por naturaleza se resiste contra aquello que lo hace salir de sí mismo. Únicamente la necesidad extrema lo puede impulsar hacia esta salida. Pero cuando la necesidad pasa, cuando todo se ha perdido, transformándose en desesperación, entonces el dolor se encierra; es en este momento cuando es sumamente benéfico hacerlo salir de sí mismo. Esto no se logra por nada que sea heterogéneo. Sólo si se le da aquello que él es, logra el dolor tenerse a sí mismo, en cuanto él mismo, y en cuanto algo que está parcialmente fuera de sí. Una pintura no produce ese efecto; ante la misma sólo se ve algo, pero no se mueve. El hablar es la forma más pura de la objetividad para lo subjetivo, lo cual no es aún nada objetivo, pero sí un movimiento hacia la objetividad. El lamento en forma de canto adquiere aún más la forma de la belleza al articularse según una regla. Los cantos fúnebres de las plañideras son lo que hay de más humano en el dolor, en la necesidad humana de descargarse de él, desarrollándolo en profundidad y presentándolo, en todos sus alcances, ante uno mismo y manteniéndolo ahí. Sólo en este presentar, en este mantener, está el bálsamo.

4

Tucídides B, λρ: τα δὲ πλέω αὐτήο (ὃσην ἔχομεν ἀρχην) αὐτοὶ ήμεῖς οἱ δὲ, οἵ νῦν ἔτι ὄντες μάλιστα κ. τ. λ. [«Pero nosotros mismos, los que vivimos actualmente, hemos acrecentado aún más nuestro reino.»] Únicamente la asamblea del pueblo de un pequeño Estado libre puede hablar así. Ante la misma y en su boca estos «nosotros» son verdaderos. En las repúblicas de mayor extensión, sin embargo, la verdad de estos «nosotros» es siempre más limitada. El «nosotros» es tanto más ajeno para los que lo pronuncian, cuanto mayor es la cantidad de sus conciudadanos. La porción de cada individuo en una acción es tan exigua que ni siquiera puede hablar de ella como de su acción. [Aun cuando] su participación en la gloria de su nación es mayor, dice solamente *pertenezco a la nación* y no *yo soy*. Este todo ejerce dominio sobre él, dominio al cual se ve sometido. En este sentido,

«un pueblo grande y libre» es una contradicción en sí mismo. El pueblo es la totalidad de todos los individuos, y todos los *cada uno* están dominados por el todo. Su acción, lo que es la acción de «cada uno», es un fragmento infinitamente pequeño de una acción nacional.

5

Aquiles murió herido en el talón por una flecha. Exactamente igual *podía* haber sido herido en cualquier otro punto de su cuerpo, de modo que el que resultase herido en esa parte fue la mayor de las casualidades. La dirección de la flecha determinó perfectamente la herida en esa parte precisa. Pero la parte herida se distinguía de las otras partes (y a ellas debe ser referida necesariamente, pues compone un todo con ellas) como parte herida *afectada*. Esta posibilidad que tienen las otras partes de *poder* ser heridas y la realidad opuesta de no *estar* heridas, así como la realidad de estar herido el talón y su posibilidad opuesta —no ser herido—, la reúnen los griegos en la imaginación con el mito de la inmersión de Aquiles en el Leze. Según este mito, las partes que no fueron heridas tampoco *podían* serlo y *sólo* la parte herida pudo serlo.

6

Antes que Licurgo, después de una ausencia de diez años, hubiera vuelto a Esparta para realizar su plan legislativo, que ya estaba elaborado, consultó al oráculo de Delfos con respecto al mismo. La Pitonisa, en nombre de Apolo, lo llamó amigo y favorito de los dioses. Le dijo que él, antes que hombre era un dios. Le declaró que Apolo aprobaba el plan que él, Licurgo, había confeccionado; si lograba que los espartanos aceptaran sus leyes, no habría en toda la tierra una república mejor constituida.+

Luego de haber introducido poco a poco sus leyes se dirigió de nuevo al Oráculo; éste declaró que él, Licurgo, había hecho todo lo necesario, tanto

para la felicidad como para la virtud de los lacedemonios, y que si éstos continuaban respetando sus leyes, gozarían de honor y felicidad eternos.+

Si los lacedemonios y los griegos restantes hubieran sido capaces de someterse a leyes divinas positivas o, incluso, de concebir tales leyes, los lacedemonios habrían tenido que predicar a los otros griegos para que adoptaran su Constitución, puesto que el Oráculo general [de los griegos] la había declarado como la más perfecta. Y los otros, de ser consecuentes, deberían haberla adoptado.+

Sin embargo, el griego era un pueblo libre *que no se dejaba legislar ni siquiera por un dios*. Una razón como la confirmación por una divinidad les era algo ajeno.

7

Después del derrumbe de la libertad romana y griega, una vez los hombres perdieron el dominio de sus ideas sobre los objetos, se fraccionó el genio de la humanidad.+

El espíritu de la *multitud corrupta* decía a los objetos: ¡soy vuestro, tomadme! Se arrojó a la corriente de los mismos y se ahogó en sus torbellinos.+

El espíritu de los *estoicos* procedió de una manera opuesta. Decía: sois ajenos a mi ser, que no sabe nada de vosotros; yo os domino en mi idea. Me es indiferente como seáis; sois demasiado despreciables para que me ocupe de vosotros.+

Otros espíritus sintieron que los objetos tendrían que haber sido distintos, pero no tuvieron el valor de tomarlos en la mano para formarlos. El poder abrumador de los mismos los oprimía y les dejaba sólo el sentimiento de su impotencia. Una parte de estos espíritus se formaba objetos imperceptibles a los sentidos, objetos que había encontrado en las fantasmagorías del pueblo; transfirió sus ideas a ellos y rogaba: ¡aceptadnos, incluidnos en vuestro ser, mostraos, ofrecednos vuestras revelaciones, atraednos hacia vosotros, dominadnos! Se les llamó *teúrgos*:

otra parte de estos espíritus oyó hablar de un objeto similar, nuevo; se escapó de los objetos exteriores que le eran prohibidos y se echó en brazos de la creencia de que aquel [objeto] invisible dominaría tanto en ella como en los objetos externos. Se les llamaba

La Iglesia en su fase desarrollada reunía en sí las dos cosas: el anhelo de los estoicos y el de esos espíritus quebrantados. La Iglesia permite al hombre vivir en el torbellino de los objetos y, al mismo tiempo, le promete poder elevarse por encima de los mismos, por mediación de ejercicios fáciles, de manejos, de movimientos de labios, etc. El anhelo de los teúrgos pasó sólo —de vez en cuando— por la cabeza de los así llamados *visionarios* cristianos. Esta unificación no se transformó realmente nunca —tal como el resto— en ejercicio mecánico.

8

En la serie de las revelaciones de Dios o en la secuencia de los orígenes y de la generación de sus configuraciones, sus revelaciones en cuanto sol, astro, mar, aire, amor, precedieron a su revelación en cuanto *hombre*. Esta su última configuración era necesaria dentro de la serie escalonada de sus generaciones.+

Por la creación del Estado Romano —que privó de libertad casi al mundo entero conocido en ese entonces—, la naturaleza fue sometida a una ley ajena al hombre; la conexión con ella quedó rota. Su vida se convirtió en piedras y en maderos; los dioses se transformaron en seres creados y serviciales.+

De antaño, allá donde se agitaba el poder, donde se manifestaba la benevolencia, donde regía la fantasía [se entendía que] se trataba de [actos] del corazón y del carácter de los *hombres*. Entre los atenienses, Teseo sólo se transformó en *héros* después de su muerte, y Demetrio y Antígono recibieron sacrificios sólo en cuanto a figuras del pasado.+

[En cambio] los emperadores romanos fueron deificados. Apolonio de Tiana hizo milagros. Lo grande ya no era sobrenatural, sino antinatural,

puesto que la naturaleza ya no era divina, es decir, no era ya bella ni libre. En esta *separación de la naturaleza* y *de lo divino* fue un hombre quien se convirtió en nexo activo de ambos, es decir, en el reconciliador, en el salvador. El pueblo judío, en cambio, lleno con la perversión del odio, se fue al infierno. El resto del mismo que, más tarde, siguió errando por la tierra se quedó [sólo], como símbolo. Puesto que los pueblos modernos han de tener en su medio todas las formas de la humanidad (siendo sufrientes sólo las nobles), dicho pueblo fue entre ellos el ideal de los más despreciables. En el mundo de Homero, la multiplicidad de las formas humanas se cierra, hacia abajo, con Tersites, que no tenía otra culpa que la de ser lenguaraz. Sin embargo, luego de haberse derrumbado, se le cae una lágrima. Callado y lleno de temor se sienta en el suelo y se seca los ojos. En su temor y en su silencio se manifiesta el reconocimiento de seres humanos más poderosos. Incluso el peor de los hombres homéricos conservó esta sensibilidad para lo superior. En el mundo humano más reciente, sin embargo, uno ve, junto al alma divinamente pura de Amalia, a Schulterle que echa niños al fuego (y, cuando el capitán, reconociendo su destino, amenaza a los bandidos con un terrible juicio, éstos creen que está de mal humor). Es en un entrevero de esa clase en que se mezclan tantos tipos humanos (que, todos juntos, se llaman «género humano» para el sistemático), donde se ve que el judío tiene su sitio. Un hombre del pueblo judío hizo decir benevolentemente a su Dios: al que no respete mis mandamientos lo castigaré hasta su tercera y cuarta generación. Las furias de su religión, en cambio, los castigan ya su centésima generación. Puede ser, sin embargo, que ellos no se sientan castigados como judíos cuando un cristiano los echa de su puerta, cuando se dejan maltratar durante horas para ganar unos centavos y cuando vuelven a la carga al día siguiente con su verborrea.

Lo que un gusto cultivado y una razón sin prejuicios —que saben apreciar la nobleza del espíritu griego en toda su amplitud y en todas sus modificaciones— tienen aún que objetar a este espíritu es *la falta de nobleza en la pasión del amor*, pasión que entre las naciones de origen germano asumió (en la historia ulterior) forma totalmente diferente y mucho más sublime.+

¿Estará este hecho también vinculado con el espíritu de su vida libre?+

Si un hidalgo de la época de los caballeros andantes hubiera relatado a *Arístides* las hazañas realizadas por su dama, las aventuras sufridas a causa de ella, la larga serie de años durante los cuales dedicaba todos sus momentos, con una paciencia férrea, a la tarea que su bienamada le había lijado, y si ese hidalgo hubiera dejado a Arístides en la *duda* acerca del objeto de todas estas sus actividades, o si un joven de alma noble explicara a Arístides con todo el fuego de su imaginación —[pero] en la misma manera indefinida del hidalgo— la belleza de su objeto amado, el profundo respeto que siente por el mismo, la santidad, la pureza de sus sentimientos, el entusiasmo que le invade en su cercanía, [si le explicara] cómo el único interés de su vida consiste en actuar, en respirar para ese objeto de su amor, al no saber Arístides a qué está dedicado todo este arsenal de sentimientos, de acciones, de entusiasmo, no contestaría probablemente de esta manera: yo dediqué mi vida a la patria; no conocía nada superior a su libertad y a su bienestar; trabajé por estos fines sin reclamar para mí distinciones, poder o riquezas; veo, sin embargo, que no he hecho tanto por mi patria, no he sentido respeto tan exclusivo y profundo por ella como [vosotros hacia vuestro objeto]. Conozco muchos griegos que han hecho más que yo, cuyo entusiasmo por la patria era mayor que el mío, pero no conozco a ninguno que hubiera alcanzado esta nobleza de sentimientos, que hubiera logrado este grado de auto-sacrificio que habéis alcanzado vosotros. Decidme, ¿cuál era el objeto de esta vuestra vida noble? ¡Tenía que ser algo infinitamente más grande y más digno que el objeto supremo que yo podía concebir, que la patria y la libertad!

10

La *imaginación* desenfrenada *de las mujeres del Medioevo* hervía en las monstruosidades de la *brujería*, en la manía de descargar sobre otros los sentimientos de venganza y las pequeñas envidias; y estas venganzas y desenfrenos les llevaron a la hoguera.+

A las mujeres griegas se les proporcionó, en las *bacanales*, un campo libre para desahogarse. Después del agotamiento del cuerpo y de la imaginación venía una vuelta tranquila al círculo de los sentimientos comunes de la vida tradicional. La ménade salvaje era, en el resto del tiempo, una mujer razonable. Allá brujas, aquí ménades; allí el objeto de las fantasías consistía en visiones diabólicas, aquí en un Dios bello coronado con las hojas de la vid; allá, en unión social con lo anterior, la satisfacción de envidias, de odios, de sentimientos de venganza, aquí nada más que un goce aumentando hasta el frenesí; allá, una progresión de ataques de locura hasta el desarreglo total y definitivo del espíritu, aquí una vuelta a la vida común; allá, la época no veía este frenesí disfrazado como una enfermedad, sino como un ultraje sacrílego que sólo podía expiarse en la hoguera, aquí la necesidad de tantas fantasías femeninas era algo sagrado, y a sus erupciones se dedicaban fiestas sancionadas por el Estado, dándoles así la posibilidad de perder su nocividad.

11

La *voz del clero católico* se halla próxima a la afonía. El propio estamento, el hábito que les convierte en extraños, el aislamiento de todos los hombres y relaciones humanas, la tensión que a cada momento les tira de sus músculos para interiorizar las reacciones y controlarse, aprisiona a la voz en el pecho —por lo demás, hundido en (así todos ellos. Su voz chirría finamente; pero no sale limpia del gaznate. Los pastores protestantes predican con la solemne voz de la vida vulgar. Cuando la voz católica se

esfuerza por convertirse en vozarrón predicador, perfora con su chillido y lloriquea al gritar.

12

Desprecio de los hombres. Cada uno [de nosotros] está acostumbrado a juzgar a otros de acuerdo a reglas que ha confeccionado para la *humanidad,* y a exigir que el otro actúe en conformidad con las mismas. Sólo una larga experiencia mundana o el exceso de bondad pueden impedir que hagamos lo mismo. Ese tipo de exigencias es, ante todo, propio de los europeos. Se trata de una especie de obstinación. Así, ese desprecio es también un signo de nuestra época, nada más; no se trata de una cultura superior, de una aproximación al objetivo de la humanidad, a la perfección. Es [así como se da] el enjuiciamiento público de caracteres, por ejemplo el de Rousseau, de acuerdo a las reglas de la razón.+

Sin hablar de que cada uno debería examinar primero su propio corazón, es únicamente la *virtud* la que se da reglas a sí misma, la que puede enjuiciar y exigir; en cambio, *ningún* hombre tiene el derecho, frente a otro, de ponerse en el lugar de la virtud y formular exigencias ante otros como si estuviera representando la virtud misma. Cada uno [de nosotros] puede contestar en un caso así: la virtud tiene el derecho de exigir eso de mí, pero tú no.

13

En los *Estados de la época moderna la seguridad: de la propiedad* es el pivote alrededor del cual se mueve toda la legislación, al cual se refiere la mayor parte de los derechos de los ciudadanos.+

En varias repúblicas libres de la antigüedad ya la misma Constitución del Estado restringía el estricto derecho de la propiedad, cuidado máximo de nuestras autoridades y orgullo de nuestros Estados. En la Constitución

espartana, la seguridad de la propiedad y de la industria era un punto que no entró siquiera en consideración; podemos afirmar casi categóricamente que estaba olvidado. En Atenas los ciudadanos ricos eran, generalmente, despojados de una parte de su fortuna. Con todo, cuando se quería proceder a un despojo de este tipo, se recurría a un pretexto honorable para la persona que iba a ser despojada: se le investía con un cargo oficial que le exigía gastos inmensos. Aquel que en las *tribus* —en que se dividía la ciudadanía— era elegido para una función pública costosa podía buscar a otro ciudadano de las *tribus* que fuese más rico que él. Si, creyendo haber encontrado uno, éste negaba ser más rico, podía proponerle un trueque de fortunas, que este último no podía rehusar.+

Hasta qué punto la riqueza desproporcionada de algunos ciudadanos es peligrosa, incluso para el tipo más libre de las constituciones, y cómo es capaz de destruir la misma libertad, nos lo enseña la historia en el ejemplo de Pericles en Atenas, en el de los patricios en Roma (república cuya decadencia se quería impedir en vano por la influencia amenazante de los Gracos y de otros que proponían las leyes agrarias) y en el de los Médicis en Florencia. Sería un estudio importante investigar cuánto es necesario sacrificar del derecho estricto de la propiedad para dar forma duradera de una república. Tal vez se ha cometido una injusticia contra el sistema del *sansculottisme* en Francia, al hacer que la fuente de mayor igualdad por él buscada fuera sólo la rapiña.

14

En *Italia*, donde la libertad política se ha manifestado en formas más puras y en rasgos más bellos, pero que perdió algo antes que Alemania, la jurisprudencia surgió —en Boloña— antes que la poesía; los hijos más nobles del pueblo afluían hacia ella y se contentaban con ser jueces doctos y mesurados de la patria, puesto que *sólo en el sillón del juez seguían siendo aún servidores de una idea*, servidores de las *leyes*, mientras que en cualquier otro sitio no pasaban de ser servidores de un *hombre*.+

En la historia de Italia central y septentrional durante el Medioevo encontramos que las conexiones de los hombres con los Estados eran sumamente imperfectas y los vínculos que los unían extremadamente flojos. La historia de Italia en ese período no es, propiamente dicho, la historia de un pueblo o de varios pueblos, sino, más bien, la de una *masa de individuos*; y puesto que en esta historia no aparecen masas grandes (o, en caso de aparecer, lo hacen sólo por períodos muy cortos, dispersándose luego con gran rapidez), es muy difícil encontrar puntos de vista generales sobre [el movimiento] de las mismas. De ahí que [en esa época] la historia de [algunos] individuos es de gran interés, puesto que su individualidad no ha sido absorbida por las formas universales del Estado y de la Constitución.+

Generalmente es sólo un interés momentáneo el que une [en esa época] a los hombres. Pocas veces encontramos una unificación que hubiera tenido como fundamento un interés duradero. Todos los conflictos se jugaban entre los derechos de familias y de hombres particulares que no podían ser nunca convencidos [de la necesidad] de sacrificar algo de sus derechos en aras de una unificación social.+

[En verdad, el tipo de] convivencia [que dominaba] en las ciudades era más bien una coexistencia en el mismo espacio que sometimiento [común] bajo las mismas leyes. El poder de las autoridades era débil. No había prácticamente ideas dominantes. La campaña estaba llena de castillos edificados únicamente para la seguridad de sus dueños; además, también cada palacio de las familias [nobles] en las ciudades estaba fortificado con torres, etc., y en ellos se sitiaban mutuamente. *El ejercicio de la justicia era sólo la victoria de una fracción sobre la otra*.

15

La pena de muerte pública. Montesquieu, hablando de los japoneses, observa que la gran frecuencia de los ajusticiamientos, públicos además de cruentos, ha hecho que el carácter de ese pueblo se volviese salvaje e

indiferente tanto a esos castigos como también a los mismos crímenes. ¿De dónde viene este fenómeno que produce un efecto exactamente contrario al que estaba en la intención del legislador y del juez que ordenaron los castigos públicos, es decir, lo contrario del terror y del miedo ante el crimen?+

¿Será aún más la costumbre [de ver morir] a manos del verdugo, con los terribles preparativos, lo que despoja el miedo a la muerte y al despecho que por ella se siente (o lo que para algunos es más deprimente, a la conmiseración general) de su carácter asqueroso, terrorífico, espantoso? La costumbre sería sólo capaz de producir indiferencia, como la que se produce en el guerrero a cuyo lado caen millares de hombres.+

¿Qué es lo que vemos en primer término en una ejecución capital y cuáles son los sentimientos que la misma despierta en nosotros? Lo que vemos en primer término es un hombre indefenso que, atado y rodeado por una vigilancia numerosa y conducido por ayudantes de verdugos sin honor, está ahí, completamente indefenso, acompañado de curas, con sus recomendaciones y oraciones, que el condenado repite para aturdir su conciencia del momento presente. El soldado derribado por un golpe, al lado de los otros, o que cae alcanzado por un plomo invisible, no despierta en nosotros las sensaciones que evoca la ejecución de un criminal. Pienso que, en ese último instante, nos damos cuenta de que se ha privado a un hombre de *su derecho a defender su vida*. El hombre que muere en la lucha contra otro puede despertar nuestra compasión, pero en su muerte no aparece ese momento mortificador que se presenta en la muerte del ajusticiado, puesto que el primero pudo ejercer su derecho natural de defender su vida. Cayó porque el otro ejercía el mismo derecho. La única razón que impide que la sensibilidad agraviada de los espectadores asistentes a la ejecución de un hombre indefenso por gente armada, a la que incluso supera en número, se transforme en ira es que la ley *es algo sagrado para ellos*. Esta idea, sin embargo, no es capaz de reprimir por completo la sensación que se produce al presenciar aquel suceso. Aun si se admitiera que los verdugos son los servidores de la justicia, esta simple idea no sería capaz de borrar aquella sensación general, que ha hecho que se imprima el sello de *deshonestidad* sobre el oficio de unos hombres capaces de matar a

sangre fría y públicamente a un hombre indefenso, y que cumplen con su función cual instrumentos ciegos, parecidos a los animales salvajes a los cuales antes se arrojaba a los criminales.+

El entendimiento ilustrado puede sin duda condenar esta opinión popular y el oscuro sentimiento sobre el cual la misma se apoya como un prejuicio; puede repetir e insistir que él, al analizar ese sentimiento, no encuentra ningún motivo racional; puede establecer también un paralelo entre los verdugos, en cuanto servidores del Estado y de la justicia, que cumplen con su deber, y los otros funcionarios del Estado. Lo que el entendimiento ilustrado no logrará —al igual como no lo logra en el caso de muchas otras sensaciones— es reprimir estos sentimientos. Por otro lado, el que juzga las cosas ecuánimemente sabrá distinguir entre el oficio que sus sentimientos repudian y el hombre que lo ejerce, haciendo justicia a este último, aun cuando le deseara ocupación diferente, parejamente a como en otras ocasiones, convencido del carácter despreciable de una costumbre o del hábito de un pueblo, no consideraría sin embargo como desvergonzado al individuo que tuviera esas costumbres.+

Se afirma que, según se ha observado, los individuos de esa profesión son por lo general hombres tranquilos, honestos y a veces piadosos. ¿Será su ocupación la que produce este efecto, al presentarles en la forma más directa los castigos de los crímenes? ¿No se encontrará la causa, más bien, en cierto sentimiento de autoafirmación, por el cual intentarían salvar su individualidad frente el desprecio que se manifiesta contra su oficio, [o sea], en el sentimiento de que la dignidad de la persona es independiente de la estima o del desprecio por el oficio de la misma?+

Según entiendo, entre los griegos no hubo ajusticiamientos públicos. Sócrates, por lo menos, bebió la copa en la cárcel, y Orestes —en la pieza de Eurípides— debía también propinarse él mismo la forma de muerte que había elegido. Si hoy en día alguien propusiera la abolición del carácter público de las penas de muerte, mil bocas le gritarían que así se perdería uno de los fines principales de los castigos: el *ejemplo para los otros*. Parece que los griegos no propusieron esta finalidad a sus castigos y que sus legisladores no estimaron necesario trastornar, con horrendo espectáculo, las sensaciones e imaginación de sus ciudadanos y suplir así lo que no

pudieron lograr la moralidad interior y el respeto por las leyes. A fin de cuentas, la pretendida necesidad de los crueles castigos públicos no prueba otra cosa sino la poca confianza que el legislador y el juez prestan al sentimiento ético de su pueblo. Una propuesta de este tipo se toparía también con la objeción —igualmente vehemente— de que si los ajusticiamientos no se hicieran públicamente habría *jueces sin conciencia*, tendrían menos inconvenientes para cometer injusticias. En tal caso, el despotismo se podría permitir un desenfreno mayor en sus asesinatos que cuanto cabe públicamente. (¿Son privadas en Venecia todas las ejecuciones, o sólo las relacionadas con crímenes contra el Estado?) A los ciudadanos de un Estado que deban de temer esto, y que en consecuencia presenten esta última objeción, nada se puede replicar. En general, cuando se trata de ciudadanos de un Estado en el que el tribunal, sin haber sido elegido por el pueblo de su mismo seno, puede juzgar a puertas cerradas sobre la vida de un conciudadano, no queda sino desear que no mantuviera siquiera esta sombra de la importancia de la voz del público, dado que en los ajusticiamientos públicos el tribunal, al leerse el juicio con sus fundamentos, se justifica hasta cierto punto ante los ojos del pueblo. En aquellos Estados, sin embargo, en los cuales el ciudadano tiene derecho a ser juzgado por sus pares y en los que todo el mundo tiene libre acceso a la sala del tribunal, podría desaparecer este engorro.

16

Hume se caracteriza de inmediato como historiador de la época moderna por el carácter mismo de lo acontecido. El objeto de su historia es un Estado de la época moderna, cuyas relaciones internas no están sólo determinadas legalmente, como estaban determinadas ya en la antigüedad, y no descansan tanto en cierta vida libre e inconsciente que las pueda penetrar, cuanto en la forma jurídica de las mismas. Lo jurídico, conciencia de la universalidad a la vez que de su opuesto, la particularidad, indica el lugar que corresponde a

cada estamento; los hombres, sin embargo, no actúan a partir de una *idea* que les anime conjuntamente a todos ellos.+

Por más que su fuerza y su poder sea esta idea, aunque por modo invisible, lo que llega a hacerse consciente es por de pronto su relación exterior con sus coagentes, que son hombres que *mandan* u *obedecen* según distintas *graduaciones* y *géneros* de su cometido. Los hombres que están ubicados en la cima y cuyos actos nos son presentados en la historia como *los* acontecimientos, tienen siempre el Estado, con toda la multiplicidad de sus relaciones, por encima y fuera de ellos mismos. El Estado está en ellos como pensamiento. Él les determina; sus cálculos se hacen de acuerdo al mismo, es a él al que tienen presente en su conciencia. Es así que no es tanto el *carácter* lo que vemos —de una manera inmediata— en su actuación, sino las *consideraciones*, de acuerdo a las cuales están actuando. Sus actos mismos tienen, en su mayor parte, el carácter de ordenamientos y obsecuencias. Además, el hecho de que el Estado, en cuanto un todo, sea —como pensamiento— lo determinante, hace que ninguno de los hombres que actúan realice una acción *por entero*. Puesto que el todo de una acción, de la cual sólo los fragmentos pertenecen a los agentes individuales, está dividido en numerosas partes, también la obra entera será resultado de muchos actos individuales.+

La obra no se realiza como obra, sino como resultado pensado. La conciencia de la acción como un todo no se encuentra en la [conciencia] de ninguno de los agentes. El *historiador* reconoce [el todo] en los resultados, y advierte ya en lo que precedió aquello que ha conducido a esos resultados. Únicamente los que mandan o los que tienen una influencia sobre los mismos se pueden considerar como agentes: lo restante contribuye con el ordenamiento en el cual se encuentra. Puesto que todo está ordenado y es el *poder de este orden* el que domina, la gran mayoría aparece sólo como una *rueda de máquina*. Lo viviente, el *cambio* en la organización del poder es algo pequeño, gradual, invisible. Dado que en esta organización todo está determinado, ya no cabe que pueblos enteros se conviertan en seguidores de un gran hombre, como los sicilianos seguían a Timoleón, o que alguien conciba planes tan completos e individuales (y son éstos los que caracterizan al gran hombre) como lo hicieron Alcibíades, Temístocles, etc.,

sino que su actuación es más bien cierto tipo de *comportamiento* dentro de un círculo dado y determinado.

17[2]

Página 519: «Pero la conducta de Johan Georg descubrió luego los motivos que le habían hecho desistir de explotar su ventaja sobre el emperador y apoyar eficazmente los designios del rey de Suecia.»

«Apoyar» es la palabra más saliente del párrafo[3], cuando su fin es dar a entender lo contrario. Este contrario se halla en la palabra «desistir», encargada de dar sentido negativo al todo; pero la mayor parte del párrafo lo expresa positivamente.

Página 504: «Allí donde el camino de la bondad (para convertir a los protestantes) no sirvió de nada, se echó mano de los soldados, para que los descarriados volvieran a refugiarse en el redil de la Iglesia.»

En este apéndice el modo de la conversión es la idea principal. Este modo se expresa precisamente como «bondad» y «echar mano de los soldados». Prescindiendo de que la idea cuyo modo de realización se indica ya tiene que haber sido expresada *antes* y es muy llamativa de por sí, para expresarla vuelve a emplearse casi toda la segunda parte de este *apéndice*, que es además la más larga y, para colmo, se halla *al final*. Estas circunstancias hacen que cobre un relieve superior al de la idea principal —el modo de la conversión— y sea su impresión lo que se retiene. La expresión «refugiarse» es lo único que hace aún referencia al modo de la conversión y, a la vez que reproduce la idea principal, corrige algo la falta.+

El segundo período después de éste vuelve a terminar diciendo: «predicar el Evangelio a los herejes». Queda algo difuminado lo histórico y vuelve a ser presentada al lector la idea principal, ya suficientemente expresada.

También el siguiente período vuelve a acabar con: «imponer su fin».

Las *descripciones de costumbres* son magníficas. Y lo que mejor sirve para ello son períodos largos, en los que muchos *rasgos* vayan

componiendo una unidad. Pero este estilo se hace amanerado, cuando Schiller lo utiliza para exponer una *situación* compuesta de muchas *circunstancias* externas y sobre todo cuando una situación no se presta a ser tomada como una acción coordinada en el tiempo y el espacio con conexión de causa y efecto. En este caso, los rasgos se hallan demasiado lejos entre sí, son demasiado heterogéneos. Su única unidad es el punto al que son referidos como pasados. Por ejemplo, página 501:+

«Reforzado con los hombres de la guarnición enemiga que se pasaron a sus filas, el general sajón von Arnheim dirigió su marcha al Lausitz, provincia que un general del emperador, Rudolf von Toefenbach, había ocupado con un ejército para castigar al príncipe elector de Sajonia por haberse pasado al partido del enemigo.»+

¡Qué elementos tan dispares se hallan reunidos aquí! El «se pasaron» debía estar delante del «reforzado», puesto que es sólo una circunstancia secundaria. Luego, el cambio de bando de la guarnición de Leipzig se combina con la dirección de la marcha hacia el Lausitz, y el período termina con el castigo del príncipe elector por el general del emperador, cosas todas que tienen muy poco que ver entre sí. La conexión gramatical sólo vale para el entendimiento, pero no para la imaginación. La verdadera construcción de las frases, la que corresponde por naturaleza a la serie de sucesos, es la yuxtaposición sin pronombre relativo. Los romanos utilizaron a menudo en el estilo histórico muchas frases en *infinitivo*.

Página 508: «Esta inesperada e inexplicable falta de resistencia *indujo* la *desconfianza* de Arnheim tanto más, por cuanto no le era ningún secreto que se acercaba rápidamente el socorro desde Silesia, y el ejército sajón se hallaba insuficientemente provisto de máquinas de sitio y también era demasiado pequeño para atacar una ciudad tan grande. *Temía* una emboscada», etc.

La idea principal es la desconfianza de Arnheim, aun reforzada por las razones de su desconfianza. Estas razones son *pensamientos* en el ánimo de Arnheim. Pero su enumeración los convierte en hechos y *circunstancias*. Olvidando que sólo los estamos viendo en el alma de Arnheim, los vemos como una realidad y perdemos así la idea principal, la desconfianza de Arnheim, que para evitarlo debía hallarse al final. Con frecuencia, para

describir la situación de un héroe, son agrupadas las cosas más dispares en la unidad de su pensamiento como fin y medios. Los griegos narran sucesivamente. Sólo se ve la acción externa del que obra, no la acción como su pensamiento, como su fin. Pero esto basta siempre para caracterizar muy bien *si la acción era fin*, y todavía es más importante si el fin era *grande*. Esto se ve por lo que se hace. Si el fin era grande y la acción pequeña, el hombre era un espíritu pequeño.+

La conexión de las frases con el pronombre relativo trastorna su sucesión natural y se debe en parte a la rigidez de las partículas relativas, en parte a la falta de absolutas, etc.

18

Durante la monarquía el pueblo no era un poder activo, excepto en el momento del combate. Si se trataba de un ejército mercenario, no sólo tenía que guardar sus filas ordenadas en el fuego del mismo combate, sino que debía volver también en orden perfecto después de la victoria. Estábamos acostumbrados al espectáculo de una masa de hombres armados que, siguiendo una consigna, entraba en el frenesí ordenado de la matanza, en las loterías de la vida y de la muerte, para volver a la calma ante una consigna diferente.+

Se ha exigido lo mismo de un pueblo que se haya armado a sí mismo. La consigna era la libertad, el enemigo la tiranía, el comandante en jefe una Constitución, la subordinación la obediencia a sus mismos representantes. Pero hay, sin duda, una diferencia entre la pasividad de la subordinación y el ardor de una insurrección, entre la obediencia al mando de un general y la llama de aquel entusiasmo que la libertad atiza en las venas del ser viviente. Es esa llama sagrada la que tensaba los nervios y por ella éstos se tensan. Esos esfuerzos son los goces de la libertad, ¿y pretenden ustedes que ella renuncie a ellos? ¿Quieren ustedes que el pueblo se entregue aún a la inactividad, al aburrimiento, cuando lo que moviliza son estas ocupaciones, esta actividad e interés por la cosa pública?

CARTAS CONFIDENCIALES SOBRE LAS ANTIGUAS RELACIONES DE DERECHO PUBLICO ENTRE EL PAÍS DE VAUD Y LA CIUDAD DE BERNA

Desenmascaramiento completo de la anterior oligarquía estamentaria de Berna

(*Traducido del francés cual lo escribiera un suizo ya difunto y anotado. Frankfurt del Main. En la librería Jager, 1789*.)[1]

INTRODUCCIÓN

LAS cartas, de las que se presenta un extracto en esta traducción, tienen como autor al abogado J[ean Jacques] Cart de Lausana, muerto hace algún tiempo en Filadelfia[2]. Al ser publicadas, el gobierno de Berna las prohibió de inmediato con multa severa. Las cartas contienen en general la exposición, fundada sobre documentos, de los derechos políticos del país de Vaud con una comparación entre la situación del país, tal como tendría que haber sido organizada de acuerdo a los antiguos fueros, y la situación que produjo la dominación de Berna. Contiene también la historia de la victoria efímera del gobierno de Berna en el año 1791 sobre las exigencias, de nuevo vivas, de los habitantes del país de Vaud, exigencias que versaban sobre el restablecimiento de su Constitución. Era una victoria [por parte de Berna] que significaba una derrota aun para los derechos restantes de los

habitantes de Vaud y que añadía al deseo de la libertad profundo rencor —en todos los corazones— contra el opresor.

Dado que la exposición se hace en forma epistolar, se expresan también los sentimientos que despiertan esos hechos y esas circunstancias. Es posible que por esta razón algunos, si buscan sólo hechos históricos para expresar con mayor libertad sus sentimientos y juicios, desconfíen de estos relatos. Sin embargo, aquí no importa tanto producir tal efecto; de una parte porque los derechos [de los habitantes de Vaud] están comprobados por documentos originales y por códigos; de otra porque para la gran masa de los hombres la manifestación de la sensibilidad es importante, ya que sólo así se despierta su atención y se dan cuenta de la importancia de un asunto, importancia que no hubieran sentido con el relato escueto de los hechos y de las circunstancias. (Sea porque no se hayan encontrado jamás en situación parecida, sea porque vivan generalmente despreocupados, sin que se les ocurra que hay ciertas cosas con las que uno puede perder la paciencia; por eso, aun conociendo bien el estado de las cosas, se sorprenden grandemente ante sus consecuencias.)

De la comparación del contenido de estas cartas con los nuevos acontecimientos en el país de Vaud, por el contraste entre la aparente tranquilidad lograda por medio de la violencia en el año 1792 (más el orgullo del gobierno de Berna, a raíz de su victoria) y la debilidad electiva del régimen en ese país, cabría extraer una serie de consecuencias y aplicaciones. Sin embargo, los hechos mismos hablan un lenguaje suficientemente claro; lo que importa es conocerlos en toda su amplitud. Son ellos los que claman a voz en grito por la tierra:

Discite justitiam moniti,

mientras que a los sordos este destino les dejará indiferentes.

Las notas [agregadas al texto] son nuevas y contienen una serie de datos aún desconocidos sobre las condiciones de vida y la Constitución de Berna.

[1.ª CARTA]

[Cart, pág. 18: sobre el derecho de algunas ciudades a establecer por su cuenta pactos ofensivos y defensivos, ejemplificado con documentos de los siglos XV y XVI. Hegel, *ibídem*, nota:]

Este derecho de las ciudades libres y su persistencia incluso bajo el dominio superior de los príncipes es un hecho demasiado conocido para que haya que citar ejemplos. Tanto más importante es en cambio tener presente que las ciudades del Vaud se encontraban entre esas ciudades libres.

[4.ª CARTA]

[Nota al final, págs. 58-66:)

Seigneux, en su Systeme abrégé de jurisprudence criminelle accommodée aux loix et a la constitution du pays. Lausanne. 1756, dice a este respecto lo siguiente:

«Como Wadt pertenecía antes a Borgoña, no sólo hubo siempre un gran acuerdo entre las leyes y formas judiciales de ambos países, sino también en el modo de legislar. El poder legislativo fue ejercido por la reunión del "Plait général" o estamentos, que se componían del clero, la nobleza ("milite") y los comunes, constituidos en Estados del país bajo la presidencia del príncipe o del obispo, quien los convocaba el primero de mayo de cada año. La Dieta imperial alemana es la imagen más adecuada para estos parlamentos; también en Francia algunas provincias conservan todavía una sombra de ellos.»

Müller (Geschichte der Schweiz [Historia de Suiza], libro 1, cap. 16, pag. 463):+

«El conde Pedro de Saboya nombró en 1624 a Hugo de Palesieux primer gobernador del Vaud. Cada año se reunían los Estados en la ciudad de Moudon, residencia del gobernador. Y cuando reclamaban por los síndicos de esta ciudad una reunión extraordinaria, el gobernador no podía aplazar su convocatoria más allá de tres semanas. [Sigue una enumeración de los gobernadores.]+

»No hubo barón, por venal que fuese, que se atreviera a vender el país al monarca a cambio del título de conde, ni vanidad de menos nobles que pensase en hacerlo por una baronía. Y es que para el nombramiento de conde era precisa la aprobación de los Estados» (ya se sabe el importante influjo que tiene la Corona en el parlamento inglés por el hecho de su prerrogativa de nombrar lord), «y nadie podía sentarse entre los barones si no tenía 25 vasallos y un mínimo de 3.000 libras de renta. Ninguna propuesta de ley por los Estados era aprobada sin el placet del Consejo del soberano, ni ninguna orden que plugiese al soberano se convertía en ley sin la aprobación de los Estados».

Müller lo toma de Quisard, Informaciones sobre el país, a quien también Cart cita en la primera carta.

> [Cart, pág. 71: «Es gran error juzgar la bondad de una constitución de acuerdo a la cantidad mayor o menor de impuestos que se pagan bajo la misma. En tal caso, la Constitución de Inglaterra sería la peor de todas, porque en ninguna parte se pagan más impuestos. Sin embargo, no hay a todas vistas ningún pueblo en Europa que goce de mayor riqueza y de respeto —tanto individual como nacional— mayor.» Comentario de Hegel, págs. 81 ss.:]

El autor no ha vivido para presenciar cómo en los últimos años el poder que se ha otorgado [en Inglaterra] a los cobradores de los numerosos impuestos, ha afectado en varios aspectos la seguridad de la propiedad, limitando los derechos de los propietarios; el autor no vivió tampoco para ver cómo se ha limitado, por una parte con la suspensión de la constitución, por la otra mediante leyes positivas, la libertad personal ni para ver cómo un ministro, por medio de una mayoría que se ha conseguido en el Parlamento, es capaz de oponerse a la opinión pública; cómo la representación de la nación en el Parlamento es tan incompleta que es incapaz de hacer respetar su voz en él, y cómo su seguridad descansa en el miedo a su poderío no-constitucional, en la astucia de los ministros y en la discreción de los estamentos superiores.

A causa de estos factores subjetivos y de esos hechos ha mermado —incluso entre sus admiradores más fervientes— el respeto que se sentía por la nación inglesa. Dicho sea de paso, la inoportunidad de este ejemplo [no tiene nada que ver] con la tesis de que la bondad de la Constitución de un

país no debe ser estimada de acuerdo a la cantidad de impuestos que se pagan en el mismo.

El hecho de que la respuesta habitual a las críticas acerca de la deficiente forma estatal del cantón de Berna fuera que en éste los súbditos pagaban pocos impuestos (considerándolos por eso felices y envidiables) prueba sólo que prácticamente todo el mundo prefiere carecer de leyes civiles que tener en el bolsillo un par de escudos menos cada año.

El impuesto con el cual el Parlamento inglés gravó el té que se importaba de América fue mínimo; sin embargo, la sensación de los americanos de perder, junto con la suma insignificante que el impuesto les hubiera significado, el derecho más importante causó la Revolución Americana.

[5.ª CARTA]

[Cart, pág. 79: «Tesoro, que es un secreto de gobierno»:]

Este tesoro es un secreto incluso para el gobierno. No hay una Cámara especial a la que se hallase confiada su inspección. El Gran Consejo dispone sobre sumas que deben ser depuestas o deducidas de él; su registro se halla en la misma cámara del tesoro y sólo en su interior se toma nota de ellas; las llaves del tesoro las guardan siete funcionarios distintos, que tienen que hallarse presentes todos juntos a cada entrada o salida de dinero en la cámara, y sólo pueden hacer lo que les corresponde, sin detenerse en nada más. Como ya hace siglos que comenzó la acumulación de este tesoro y por tanto se encuentran en él muchas monedas antiguas, como éstas se guardan en armarios y desde entonces tan pronto se ha añadido como guardado de ellas, ya se ve que ni las suposiciones basadas en datos históricos ni, por ejemplo, una valoración a simple vista basta para apreciar plausiblemente la magnitud del tesoro. En el mismo gobierno se ha llegado a discutir si no sería preferible levantar este secreto al menos para el propio gobierno; pero también para éste pareció más aconsejable mantener cl respeto superior que se tiene por algo desconocido.

[Pág. 82:]

Los derechos de aduana son mínimos. Un quintal de cacao, por ejemplo, que paga la tasa más alta, se carga con 2 libras, 4 chelines; el quintal de aceite, seda, azúcar, café sólo es gravado con 12 o 14 chelines. [Sigue una equivalencia de monedas suizas y francesas.]

Sólo el Sannenland tiene el derecho (o, como se dice en Berna, el permiso) de proveerse por sí mismo de sal; en los demás casos el comercio de sal se halla sujeto a regalía. Los fondos empleados por el gobierno para este fin ascienden a 700.000 coronas, capital que el año 1786 aún arrojó una ganancia de 90.000 coronas, descendida en 1794 a 53.000. La libra de sal (una libra bernesa equivale a 17 onzas de boticario) costaba 3,5 coronas, de modo que en diciembre de 1794, para aumentar de nuevo las ganancias, el precio fue puesto en 4 cruceros berneses. [Ahora] las reservas [de sal] se hallan fijadas en 200.000 quintales y la cantidad en circulación en 1.000.000 de quintales, mientras que el consumo anual había venido oscilando, por ejemplo, entre 102.000 y 123.000 quintales; y es que otros cantones han comprado mucha sal en el de Berna, donde era caro de suyo, pues ahora resultaba más barato. Se calcula que dos tercios del consumo total se emplean en hacer queso y para los animales.

[6.ª CARTA]

> [Cart, pág. 91: «No creo que la gente del Vaud sea mejor que la de la parte alemana del cantón, y, sin embargo, se encontrará en el “Schallwerk” a diez alemanes por cada vaudés. ¿Será que los magistrados ejercen la jurisdicción criminal sólo en una parte?» Comentario de Hegel, desde la pág. 116:]

El Vaud tiene en este punto muchas ventajas sobre la parte alemana del cantón. Las salas del crimen en el Vaud instruyen el proceso y fallan sentencia en primera instancia; el Pequeño Consejo en Berna tiene el «ius aggratiandi et aggravandi», sólo en Lausana se reserva el derecho de gracia. Por el contrario en el cantón alemán (con excepción de algunas ciudades) lo criminal se halla por completo en manos del gobierno, quien interroga al acusado de un crimen, así como a los testigos, y lleva todo el sumario; al acusado no se le da defensor; el protocolo de la causa instruida se envía al Pequeño Consejo, que de acuerdo a ésta y a un informe realizado sobre ese

protocolo por la comisión criminal —formada por los tres consejeros más jóvenes— determina a vida y muerte en primera y última instancias; no hay poder alguno superior que detente el derecho de gracia.+

En la ciudad el sumario de lo criminal se instruye por el sargento mayor («Grand Sautier», miembro del Gran Consejo, juez de orden público y de lo civil hasta cierto nivel, a la vez que candidato del Gran y Pequeño Consejo); este sumario queda depositado en la Cancillería a disposición de los miembros del Gran Consejo; el Pequeño Consejo falla en primera instancia, el Gran Consejo agrava, rebaja o confirma esta primera sentencia. La defensa corre a cargo del sargento mayor, que ya ha instruido el sumario. Es fácil de comprender lo poco que ayuda esta defensa al delincuente. De ahí que en su interrogatorio tratará de callarse tanto como pueda, omitiendo incluso circunstancias atenuantes. Sólo así resulta comprensible la conocida historia de una joven condenada a muerte por infanticidio y que, cuando iba a ser llevada al patíbulo, le dijo al capellán que sólo lo sentía por el niño que llevaba en su seno. Al ahondar en el asunto resultó que realmente seguía embarazada con el niño por cuyo asesinato iba a morir dentro de pocas horas. Preguntada que cómo no lo había dicho antes, contestó que no se había atrevido a contradecir a las señorías que le interrogaban.

El año 1794 un labrador tuvo pendencia con un señor de Berna a propósito de la cuenta por una carga de vino. Este labrador, que tenía de su ayuntamiento el certificado de buena conducta y de no haberse emborrachado jamás, aparte de ser conocido como hombre de pocas luces, había bebido esta vez más de lo que estaba acostumbrado. Y, estimando que no había recibido lo justo, pasó en su borrachera de las palabras a las injurias contra los elegantes señores y al deseo de que vengan de una vez los franceses a humillarles. El bernés le acusa de estas injurias ante el magistrado. El labrador entonces, al que se le ha dicho que la disculpa de haber bebido no mejora en nada su causa, se calla en el interrogatorio esta circunstancia —capaz de excusar hasta discursos— y es enviado por el Pequeño Consejo a seis años de «Schallenhaus» (la cárcel para crímenes mayores). Gracias a la intervención del alcalde y de sus parientes el pobre diablo, a quien ya la sentencia le había puesto enfermo, fue dejado al fin en libertad bajo la nueva condena de no salir en un año de su pueblo.

De estas precipitaciones, casualmente conocidas por haber sido revocadas, no voy a sacar conclusiones sobre los muchos casos desconocidos. Cada uno puede ver por sí mismo si el mismo procedimiento judicial no autoriza a sacarlas.

Una costumbre aún vigente hace poco en muchas ciudades del país sugiere que antes el pueblo, en un caso criminal, podía tener un defensor. El día de la ejecución se reunían los jefes del lugar bajo la presidencia del gobernador en un lugar público. Tras hablar un acusador sigue un defensor, quien delante del delincuente, a quien ya unos días antes le ha sido leída la sentencia de muerte, esfuerza sus pulmones por justificarle. Entonces el gobernador hace pregonar en toda forma la condena a muerte fallada en Berna y el malhechor es conducido al patíbulo. Esta costumbre, sumamente indignante por el formalismo en que ha degenerado, ha sido suprimida hace unos años; pero también se ha eliminado con ello el último vestigio de uno de los derechos más importantes que tienen los ciudadanos de un Estado civilizado.

También voy a decidir si debe ser achacado al procedimiento jurídico en lo criminal[11] —un procedimiento que propiamente no es nada jurídico— o —si se quiere— a la perversión de la naturaleza humana el que, como estoy convencido, en ninguno de los países que conozco se ahorque, torture, decapite y queme proporcionalmente tanto como en este cantón. Sin disponer de documentos auténticos para una afirmación así, tal vez sería mejor no preferirla. Aquí sólo sirve, presentada ante la opinión pública, para exigir en su nombre que se publique la lista de los ejecutados en el cantón sólo durante los diez últimos años. Es lo único que puede invalidar esa afirmación.

Incluso el gobierno viene sintiendo de unos años a esta parte estos defectos y ha pedido propuestas para remediarlos; también ha convocado un premio para un plan de reformas útiles.

[Cart, págs. 93 ss., cuenta cómo el párroco de Mézières, Martin, fue acusado de alta traición por haber protestado contra la imposición ilegal de un «diezmo de la patata». Esta acusación, obra del escribano Reymond, no tuvo éxito, pues el párroco fue absuelto. Hegel comenta en la pág. 121:]

El gobierno le regaló 100 luises de oro como una especie de indemnización. Pero es evidente que a los vaudeses no se les compró con ello la indignación producida por la violación de sus derechos debida al proceso mismo. El denunciante Reymond perdió su puesto de escribano. En cuanto a los campesinos, ni las más generosas ofertas de su barón [que era el que había exigido ese diezmo,] les hicieron desistir de sostener un costosísimo proceso.

[Cart, pág. 103: «La razón por la que se asignan 10, 15 o 20 soldados a un padre de familia o se le saca de su casa no es que disponga de muchas habitaciones o que se quiera convertir su casa en lazareto militar, sino su patriotismo. En cambio, el aristócrata se halla libre de ese servicio por la razón contraria.» Hegel comenta en las págs. 121 s.:]

Los aposentadores traían de Berna listas de los habitantes de las ciudades en que debían parar las tropas. Los cabezas de familia sospechosos al gobierno estaban marcados en las listas con una M («mauvais» [malo]) o MM o incluso MMM. Y, de acuerdo con estos signos, determinaba el aposentador cuántos soldados iban a cada casa, de modo que los mismos soldados se daban cuenta en seguida de estas diferencias y se comportaban en consecuencia. Así es como estos ciudadanos sospechosos se veían castigados sólo porque eran sospechosos, antes de que se instruyese contra ellos la primera diligencia.

[Cart, pág. 113: entre los vaudeses arrojados a la cárcel no se encuentra el más leve indicio del crimen de alta traición. Hegel comenta en la pág. 122:]

Las acciones en que se basó la condena eran signos. Podían ser tomadas como signos de alegría por la libertad felizmente conseguida por el pueblo francés o como signo del deseo de disfrutarla también ellos, como signo de la decisión de recuperar sus derechos legales, pero perdidos, como signo de la intención de atacar ilegalmente el poder legal del gobierno. Parece ser que el gobierno se decidió por lo último.

[7.ª CARTA]

[Nota, págs. 138 s.:]

Seigneux (op. cit.) cuenta cómo se introdujo el código penal [de Carlos V] en el Vaux. De sus palabras se deduce que también en este caso el gobierno de Berna ejerció él solo el poder judicial. «Los suizos», dice, «adoptaron la Carolina, pero sin darle fuerza de ley». (El gobierno de Berna nunca ha tenido un código penal, que le es superfluo desde el momento en que el gobierno es a la vez poder legislativo y judicial.). El gobierno ordenó su cumplimiento a sus vasallos con derecho de horca y cuchillo, y especialmente a la ciudad de Lausana, como se ve por un protocolo judicial referente a una joven que el año 1555 había abortado. Al cambiar la sala del crimen la pena establecida por la Carolina para ese crimen —ahogarla—, sus señorías [de Berna] reprendieron severamente al tribunal [de Lausana] y respondieron así a las sumisas disculpas aducidas con tal motivo: «que, aunque las disculpas alegadas no hayan sido satisfactorias, de todos modos por esta vez quieren dejar las cosas como están; pero (los jueces de lo criminal) deben tener buen cuidado en lo sucesivo, castigando a los criminales de acuerdo con lo que han merecido y según el derecho imperial, sin mostrar gracia ninguna con ellos».

[9.ª CARTA]

[Nota, págs. 163 s.:]

Las aristocracias, dice Montesquieu[3], deben temer a aquellos patricios que no pueden participar en el gobierno. Para tenerlos a raya fue preciso, sobre todo, el terrible tribunal de la Inquisición veneciana. El gobierno de Berna satisface en parte a su excedente de patricios dándoles los muchos puestos que exige la administración pública del cantón; en parte se libró de ellos tradicionalmente sobre todo como mercenarios en el extranjero. Desde que se ha agotado esta segunda posibilidad, no sabe ya qué hacer con ellos, a lo que contribuyen también las aspiraciones de la burguesía bernesa inferior a puestos civiles, como se les llama. Precisamente a los de esta clase —por encima de la cual se hallan las familias que gobiernan— se les hace más difícil el acceso a esos puestos, debido a la actual competencia —más numerosa y más importante— del patriciado superior.

[10.ª CARTA]

[Nota, págs. 169 ss.:]

Hay dos tipos de parroquias en el cantón alemán: prebendas de escalafón y prebendas de crédito. Las primeras se conceden a los candidatos por edad; las segundas se otorgan, como su nombre indica, por el crédito que tienen los que se hallan a un cierto nivel de relaciones familiares, etc. A las prebendas por escalafón pertenecen todas las que dan bajos ingresos y pocas de ingresos medianos; entre las prebendas de crédito hay algunas cuya renta anual puede ascender a 3.000 táleros y más, y naturalmente son adjudicadas a ciudadanos de Berna —las más lucrativas, a hijos menores de familias distinguidas, yernos y consejeros, etc.+

Berna dispone de una institución teológica para el cantón alemán; pero sólo tienen derecho a hacerse pastores los ciudadanos de las ciudades. Los tres años estatuidos para estudiar la teología no es preciso que el candidato los dedique a estudiar, sino que basta con que los deje pasar y dé al final un examen; en efecto, con sólo recibir permiso para ser a la vez preceptor privado puede faltar semestres y años enteros; más aún, pasar los tres años completos de maestro de escuela fuera de Berna y presentarse después al examen.

[Sobre la palabra «consensus» (Cart, pág. 167) anota Hegel, págs. 170 s.:]

Libro simbólico [dogmático], cuya concreta versión de la confesión helvética mandó el gobierno de Berna aceptar, creer y jurar al país entero y a todo el clero vaudés. Ruchat ha escrito la historia de los conflictos a que dio lugar esta orden, que el clero del Vaud consideró inicialmente incompatible con su libertad de conciencia. Ciertamente terminó por prestar obediencia, en parte con declaraciones restrictivas para tranquilizar su conciencia, conservando así sus puestos.

[Cart, pág. 1 78: «Los puestos de gobernador se adjudican por sorteo o por escalafón, y muy fácilmente ocurre que los ocupen hombres tan ignorantes de nuestras leyes como de nuestras costumbres y situación.» Hegel comenta en las págs. 194 ss.:]

Sólo un miembro del Gran Consejo puede ser gobernador. El Gran Consejo y el Pequeño Consejo juntos constan, completos, de 299 miembros y no pueden bajar de 200. El Pequeño Consejo es elegido por el Gran Consejo de entre sus miembros mediante una combinación de votación nominal y balotaje miembro por miembro a medida que van muriendo. El Gran Consejo no se renueva hasta que el número de sus miembros se acerca a los 200, lo que ocurre más o menos cada diez años. Los electores son el Pequeño Consejo (27 miembros, incluidos los dos alcaldes) y 16 («seizeniers») del Gran Consejo que ya han sido gobernadores (los «antiguos gobernadores»). Entre los antiguos gobernadores que pertenecen a la misma corporación —y todos los ciudadanos de Berna deben ser miembros de una corporación (o sociedad)— la suerte decide quién tiene que ser elector. Es corriente que en una corporación haya 15, 12 que reúnen las condiciones precisas para ser «seizeners», o sólo uno o dos. Como este sorteo no se realiza hasta el Miércoles Santo (que es cuando se nombra el Gran Consejo) y el número de los antiguos gobernadores ascendía, por ejemplo el año 1795, a 70, antes se visita a los 70, se intriga, se saluda. Es fácil comprender qué variedad de combinaciones tiene que hacer un candidato para asegurarse en cualquier caso los votos que precisa. La elección misma de los miembros del Gran Consejo se realiza propiamente por mayoría de votos; pero cada elector tiene que nombrar a uno —algunos a dos— candidatos, dado el común acuerdo de que todos den su voto a *un* cliente de todos los electores. Por lo que toca a los otros candidatos, la votación viene determinada por la importancia de sus familias y mil otros considerandos. Aquel que en este punto sepa imponerse más a los otros, que amenace más tenazmente con retirar el voto a sus favoritos si no se hace lo que él quiere, ése será el más influyente. Como cada elector tiene que nombrar por sí mismo («namsen») a uno o dos nuevos miembros, el padre elige a su hijo, o a sus dos hijos, o a su hermano, y si tiene hija, se elige un yerno rico, etc. ¿Que una familia tiene varios hijos en edad de poder entrar en el Consejo? Si piensa que sólo puede colocar ahí a uno, el que se presente a candidato comprará a los otros hermanos para que no se presenten también ellos. En pocas palabras, de 92 miembros admitidos al

Gran Consejo el año 1795, sólo se dijo de uno que sus méritos habían jugado un papel en su elección.

Ya se ve, por lo que llevamos dicho, cómo es a grandes rasgos la parte formal de la elección. Pero hay que haberlo visto uno mismo para hacerse una idea del ajetreo que le precede, de las intrigas que se urden, la cantidad de combinaciones que se hacen para conciliar tantos intereses, la pasión con que se lleva todo el asunto o los sentimientos que resultan del éxito o el fracaso final: la violencia de estas esperanzas, el temor y la angustia, la magnitud de esta alegría o aquella desesperación. Se dan casos de hombres que ya antes sabían con seguridad que iban a ser elegidos (siempre son muy pocos los dudosos), y con todo durante algunos días se han comportado como locos por haberlo efectivamente conseguido. Quien, en cambio, se haya preocupado y esforzado en vano, porque al fin resultara excluido, se hallará deprimido para siempre, para siempre le roerá dentro ese gusano. Y es que para la élite bernesa no hay otro camino más alto; quien en esto no ha tenido éxito ya no se satisfará del todo con nada.

Los puestos de gobernador son sorteados por promociones de entrada en el Gran Consejo. Las más antiguas pueden optar con prioridad si quieren reclamar uno de esos puestos; y si ninguno lo hace en la promoción más vieja, se pasa entonces a la siguiente. El resultado es que el que ya es rico puede prescindir más tiempo del puesto de gobernador, para luego ocupar el mejor. De ahí que en Romain Motiers (el ejemplo que aduce Cart [, págs. 178 s.]) hayan sido gobernadores tantos viejos oficiales. Como comandantes de regimientos al servicio del extranjero tenían puestos muy lucrativos y sólo volvieron a la vejez para, después de haber tomado parte quizá sólo en una sesión del Gran Consejo, al ser elegidos, presentarse a otra en la que, como más viejos, podían apropiarse sin competencia el mejor puesto.

DIARIO DE VIAJE POR LOS ALPES BERNESES

(julio-agosto 1796)[1]

EL lunes 25 de julio de 1796 partí de Berna a las cuatro de la mañana con tres preceptores sajones: *Thomas, Stolde* y *Hohenbaum*. Como nos paramos a desayunar en el camino, no llegamos a *Thun* hasta las diez. A las diez y media nos embarcamos.+

La orilla que teníamos a la derecha es al comienzo plana y sólo poco a poco se va elevando hacia una línea de colinas cubiertas con parcelas, prados y árboles, que se alarga a nuestra vera durante dos horas, hasta el señorío de Spiess. Media hora antes de pasarlo, el Kander corta la línea de alturas para desembocar en el lago. Tras los cerros se yergue una cadena de rocas en parte verde, cuya cumbre más alta es el *Stockhorn*, desde esta perspectiva como una cabeza sin sombrero. En cambio por la parte que da a Thun se halla cortado totalmente a pico, y cuando se le mira desde la parte superior del lago presenta un aspecto totalmente distinto.+

Entre el pie de esta cadena y el *Niessen* frente a ella —un monte de amplia base que llega casi hasta el lago y se halla coronado por una majestuosa pirámide— se abre el *Siebental*[2]; a la otra parte del Niessen, lejos, lago arriba, el *Frutnigental*. De la parte de acá del Niessen se divisa aún al pie de los cerros, en una especie de bahía, el señorío de *Spiess*, y más arriba, en una colina mayor, el pueblo de Echi. Tras él destaca un alto monte nevado, que también se ve desde Berna y se llama el *Blümle's Alp*[3].

A nuestra izquierda, según navegábamos, se pasa por Oberhöfen, y aquí y allá, donde el monte por lo demás abrupto sube más suavemente,

cruzamos por delante de viñas, que también se encuentran en la orilla opuesta por la parte de Spiess. Tras dos horas de viaje aparece *Sigriswyl* en una altura. Sólo es accesible o por agua o por una peligrosa vereda. Media hora después se llega a la *Nase* [Nariz], tras descubrir la entrada del *Wüstital*.+

Desde este momento se pierde poco a poco de vista la parte inferior del lago, que aquí se va torciendo. Las orillas de la parte superior del lago tienen una forma totalmente distinta. Por ambas partes se pasa entre peñas o montes que, sobre todo en la parte derecha, sirven de pastizales. El rocoso monte a nuestra izquierda se llama el *Beatenberg*; un pueblo cuelga de su parte superior y más abajo le brota una fuente de una gruta llamada *Cueva del Beato*, por San *Beato*, quien, se cuenta, vivió en ella.

A las dos y media desembarcamos en *Neuhaus*, y, pasando por *Untersteen* —una ciudad pequeña y mísera con extrañas casas—, llegamos a *Hinterlakken*, que sólo consiste en los edificios que pertenecieron al antiguo monasterio; se halla al pie de un monte, a cuya parte opuesta se abre el *Habcherental*. Siguiendo en línea recta, se va hacia *Brienz*; hacia la izquierda, a *Lauterbronnen* y *Grindelwald*, Este último fue el camino que tomamos.

Para quien está acostumbrado al llano la naturaleza se presenta desde aquí totalmente cambiada. Ahora se halla siempre entre altos montes, en parte verdes, mientras que a lo lejos se divisan las cumbres nevadas. Los valles son muy estrechos y están cubiertos de mullidos prados sembrados de infinitos frutales, sobre todo nogales y cerezos, cuya vista es un constante descanso por su encanto rústico. Sin embargo, la angostura de los valles, carente de toda panorámica, tiene algo oprimente, angustioso para quien viene del llano. Sin cesar anhela que el valle se abra, se extienda; pero su mirada choca siempre contra las rocas.+

Tras una hora de camino aparecen a nuestro lado los dos *Litschenen*, cuya turbia agua gris clara se lanza violentamente por un lecho de piedra; y este eterno ruido —que a menudo, donde el paso se angosta y el río se abre paso con más fuerza y turbulencia, se convierte en un trueno— termina siendo monótono para quien, no estando acostumbrado a él, avanza durante varias horas a su vera. En la confluencia de ambos Litschenen hay unas

cuantas casas, llamadas *Zweilitschenen*. El Litschene de nuestra izquierda procede de Grindelwald. Siguiendo el camino por la derecha del valle en nuestro sentido, llegamos en tres horas y media de Hinterlakken a *Lauterbronnen*, un pueblo de cabañas dispersas y míseras, como todas las casas de estos parajes mal hechas de madera y cubiertas con tejas del mismo material, que sujetan con piedras para que no se las lleven las tormentas. El valle mismo es muy estrecho y el Litschene, que hierve en su fondo, es de lo más salvaje. La parte baja de los montes, que se ve desde el valle, es una fila pelada de peñas verticales en las que aquí y allá crecen los abetos.+

Era el atardecer cuando fuimos a ver la cascada. En parte ya la habíamos ido viendo por el camino, sobre todo desde la fonda; pero, a pesar de lo cerca que estábamos, sólo nos pareció un hilo de agua insignificante, que de ningún modo nos iba a compensar el esfuerzo y los gastos del día, confirmando, por el contrario, en absoluto el juicio del señor Meiners[4]. Sin embargo, pese a estos prejuicios y aunque comenzaba a oscurecer, cuando nos acercamos al lado mismo de la cascada y nos situamos debajo de ella, nos satisfizo por completo. Quizá fue en parte por tratarse del primer accidente de este tipo que veíamos en nuestro viaje, mientras que el señor *Meiners*, al contrario, venía ya saturado de grandes accidentes naturales. Lo único grandioso es la altura de la pared de roca desde la que cae la cascada, no la misma cascada en sí. En cambio el vuelo fino, flexible, libre de esta cascada tiene algo cautivador. No es un poder, una gran fuerza lo que se ve; al contrario, el *pensamiento se encuentra lejos del yugo, de la necesidad imperiosa de la naturaleza*, y lo *vivo*, siempre descomponiéndose y dispersándose en vez de concentrarse en *una* masa, *lo eternamente en proceso y acción*, produce la *imagen de un libre juego*.

Estábamos demasiado cansados como para aguardar que la magia de la luz nocturna bailara sobre la cascada. Tampoco íbamos a esperar hasta ver los famosos arco-iris sobre la cascada, ya que el sol no empieza a dar en la cascada hasta las siete y queríamos aprovechar el fresco de la mañana para un camino tan duro como el que nos esperaba. Para cenar nos dieron un plato de huevos, jamón, algo de asado y unas fresas estupendas.

[Martes, 26 de julio]

El martes, antes de que el sol iluminase la nieve de las altas cumbres tras el valle, tomamos el camino a Grindelwald por el *Wengeralp*. Cuanto más subíamos, tanto más se extendía frente a nosotros el monte cuya base es la pared de roca de la cascada. A su vez, ésta ya sólo parecía un hilo de agua. También su pared se nos fue haciendo cada vez más pequeña, hasta que al final nos pareció formar sólo un octavo de la altura total del monte. Toda la ladera del Wengeralp se halla sembrada hasta la altura de una y media a dos horas con casas del municipio de Lauterbronnen, que en total consta de unas 200 familias. Hasta la altura de una hora seguimos encontrando parcelas sembradas de cebada. Todavía no había vacas en los prados. Todo el mundo estaba cortando heno para el invierno (el ganado va subiendo cada vez más arriba a medida que avanza el verano). No hay pedazo verde de estos montes que no se aproveche hasta lo último; se sube incluso con peligro de la vida a pequeñas superficies de algunos pies cuadrados a por hierba. Las cabras, utilísimas para estos montañeses, las llevan a los lugares más peligrosos y pelados.+

Tras una penosísima ascensión de varias horas pasamos al otro lado del monte, el *Scheidegg*, como lo llamaba nuestro guía. Hay que notar que cada valle pone a los montes que lo rodean nombres que se vuelve a encontrar en los otros valles. Así hay en Lauterbronnen un Wetterhorn y un Schreckhorn, un Jungfrau y un Scheidegg, nombres que también los de Grindelwand dan a algunos montes de sus valles. Parece que se llama *Scheidegg* [divisoria] al que une dos montes mayores o dos valles; de ordinario pasa por él el camino que lleva de un valle a otro; *Wetterhorn* [cuerno del tiempo] a una cima orientada hacia el oeste, la primera en cubrirse normalmente de nubes cuando viene la lluvia; *Schreckhorn* [cuerno espantoso] a cualquier otra peña alta; *Jungfrau* [virgen] a una punta que nadie ha subido aún. De modo que quien haya oído en Berna los nombres de ciertos montes visibles desde allá, al preguntar por ellos en estos valles verá que en cada uno le muestran otro monte con el mismo nombre; y hay que saber que los montes que se

conoce de lejos con el nombre de Schneeberge son, ante todo, los que se tiene ante sí en Grindelwand.

Al pasar por el alto del Scheidegg nos detuvimos en una cabaña, donde bebimos leche, nata, leche de queso (Schotte) y comimos queso. El pan tiene que traerlo uno, pues no lo hay en estas cabañas (donde las vacas sólo están durante el día y se hace el queso para llevarlo diariamente a los depósitos). Pagamos lo que nos pidieron. Ya antes, cuando subíamos, un pastor nos había ofrecido su nata, que llevaba a casa, dejando a nuestra voluntad lo que quisiéramos pagarle. Contra lo que creen muchos viajeros ingenuos que se han hecho de esta vida pastoril una idea de inocencia y bondad generales, esta costumbre —bastante común— no se debe a hospitalidad y desinterés, sino a que estos pastores esperan conseguir más de lo que vale su mercancía dejando el precio a la voluntad del viajero. Es fácil hacer la prueba. Si se les da aproximadamente sólo lo que vale su género, lo justo, ni dicen gracias ni responden al saludo de despedida, sino que enmudecen y ponen mala cara. O si se les da menos de lo que estiman se les debe, uno puede estar seguro de que deponen su ignorancia anterior sobre el valor de su mercancía y exigen con decisión su valor.

Ya antes de llegar a la cabaña teníamos una vertiente de la Jungfrau —la así llamada en Berna— a nuestra derecha; y la hora y media que la tuvimos enfrente estuvimos oyendo tronar todo el tiempo; eran los aludes que caían. También de nuestra parte hubo algunos aludes menores. En este caso la nieve no caía en masa, sino brotaba de las aberturas entre las rocas o se esparcía desde ellas en polvo a menudo hasta diez minutos (lo que es la forma más corriente de aludes, pese a que nuestra idea de ellos nos viene de ver rodar la nieve de nuestros tejados).

Pegados a la Jungfrau se encuentran los dos *Aiger*, formados por masas de roca pelada con casquetes de nieve. A pesar de hallarnos tan cerca de estos momentos y pese a contemplarlos en toda su extensión, desde el pie hasta la cima, no produjeron en nosotros el sentimiento de grandeza y sublimidad que habíamos esperado. El panorama de una altura sólo impresiona cuando, encontrándose uno totalmente al pie de una pared vertical —como ocurre al pie de la torre de una iglesia—, se vuelve la vista a la altura; no, en cambio, cuando la vista puede medirla desde una cierta

distancia o uno se halla demasiado cerca, de modo que no ve más que una pequeña parte del monte. Quien no esté acostumbrado a estimar la altura de estos montes y sus distancias se engañará constantemente, y sólo la experiencia le enseñará que subir a una altura que parece requerir sólo un cuarto de hora puede necesitar fácilmente varias horas.+

La bajada a Grindelwald fue aún más penosa que la subida. En parte nos lo compensó el panorama del valle en que se halla Grindelwald. Bajamos por el lado occidental, teniendo a nuestra izquierda montes altos, pero verdes, cubiertos con prados, cabañas y árboles. Al fondo se divisa la cabecera del valle de Zweilitschenen. Desde allí se vuelven a extender hasta exactamente delante de nosotros esos montes verdes, uno de los cuales se llama el otro Scheidegg. Desde aquí hacia nuestra derecha toda la vertiente presenta un aspecto completamente distinto. Es una serie de peñas casi verticales con unos cuantos abetos colgados aquí y allá entre las peñas y alguna que otra mancha de hierba. Las cumbres se hallan cubiertas por nieves perpetuas. La línea de peñas se halla cortada por los dos famosos glaciares de Grindelwald, el menor de los cuales desciende entre el Aiger, el Mettenberg y el Wetterhorn. Aquí los glaciares no se presentan como valles de hielo, sino que, como ya he dicho, se elevan entre los portillos que dejan esos montes. Sólo a una cierta altura se adentran profundamente en los valles formados por esa cordillera primigenia, hasta formar como un mar que lanza diversos brazos —aquí el glaciar de Grindelwald y más allá los glaciares de Aaren, el Laut— y dicen que tiene una extensión de veinte horas de camino. De estos montes de glaciares proceden los Litschenen, en verano más fuertes debido al mayor deshielo, en el invierno a veces insignificantes.

Hoy hemos visto estos glaciares a sólo media hora de distancia, y no tienen nada de particular. Se puede decir que simplemente es un *nuevo modo de ver, incapaz de dar al espíritu otro trabajo* que el de llamarle la atención por encontrarse en plena canícula junto a masas de hielo apenas afectadas por él incluso a un nivel en el que maduran cerezas, nueces y trigo. Hacia abajo el hielo está muy sucio y a trechos completamente cubierto de barro; quien haya visto una carretera ancha, cuesta abajo y fangosa, cuando la nieve comienza a fundirse, puede hacerse una idea

aproximada del aspecto que presenta la parte inferior del glaciar vista de lejos. Es un panorama que no tiene nada ni de grandioso ni de apacible. (Más arriba el hielo se presenta en pirámides de un azul más puro y que en comparación con el sucio hielo de abajo se puede llamar, si se quiere, bellas.)+

Hacia la una llegamos a *Grindelwald*, un pueblo grande, bastante extendido monte arriba. El valle es, sin comparación, mayor y más agradable y fructífero que el de Lauterbronnen. Casi todos los montes que le rodean ascienden suavemente. Las cerezas empezaban a estar maduras. A uno le asaltan los niños, que ofrecen al viajero flores, fresas, etc. o simplemente mendigan a palo seco. Nuestro cansancio por una parte y el mal tiempo que se había levantado nos retuvieron el resto del día en casa; el juego del hombre nos alivió el aburrimiento. Aquí fue donde bebimos por primera vez tinto italiano, de la peor clase y agrio; pero dicen que es sano, sobre todo para los viajeros, que toman tanta leche y tan grasa.

[Miércoles, 27 de julio]

El miércoles a las cuatro salimos de Grindelwald con cielo cubierto, para dirigirnos a Mairingen por el Scheidegg. Nos habíamos hecho a la idea de que nos esperaba la peor parte del viaje, teniendo presente lo que cuenta *Meiners* sobre las dificultades de este camino. Nuestro guía, que traíamos desde Lauterbronnen, nos consoló un poco asegurándonos que nuestra jornada sería hoy menos penosa que el día anterior.+

Primero, para haber visto de cerca uno de los famosos *glaciares*, nos hicimos guiar a uno que nos pillaba de paso y es el mayor de todos. Antes de alcanzar su base hay que pasar por encima de bloques de granito y otras masas de piedra que ha ido empujando. Luego se llega a una masa de hielo bastante lisa y redondeada por su parte superior, aunque los bordes se hallan comidos por los deshielos y surcada de grietas. Aparte de la satisfacción por hallarme tan cerca de un glaciar así, de que lo toqué y pude mirar detenidamente su hielo, no he tenido en ello ninguna otra, sobre todo porque estando tan cerca apenas se puede abarcar un poco de él y las masas

de hielo que se tiene delante, aparte de que no son muy altas, no se suben de golpe, sino poco a poco.+

Proseguimos nuestro camino. Cuanto más subíamos, tanto más espesa se hacía la niebla, que ciertamente nos protegía del calor, pero también nos quitaba la panorámica y nos ponía en peligro de extraviarnos. Cuando ya llevábamos cuatro horas andando, nuestro guía nos dijo que ya estábamos en la loma y desde aquí todo era bajada. Nosotros no salíamos de nuestro asombro sobre cómo había podido haber hecho el señor *Meiners* una descripción tan intimidante de un camino que para nosotros no había sido en absoluto ni empinado ni difícil. Afortunadamente, cuando en estos pensamientos torcimos un poco hacia la derecha para tomar algo de leche fresca en una cabaña a la que quería llevarnos nuestro guía, nos encontramos con dos pastores que llevaban a casa el queso del día y nos dijeron que estábamos volviendo hacia Grindelwald. Ellos nos enseñaron por dónde volver a nuestro camino. Así que dimos media vuelta felicitándonos por haberles encontrado; pero también pensamos que la descripción del señor *Meiners* aún podría muy bien cumplirse. Sólo que al cuarto de hora nos encontramos realmente en la loma. Ciertamente la niebla no había cedido aún nada y tuvimos que renunciar por completo a la esperanza de disfrutar un bello panorama. A medida que bajábamos la niebla se convirtió en lluvia declarada, que se mantuvo mientras nos encontramos en el valle formado a un lado por el Scheidegg, al otro por un monte que también aquí se llama el Wetterhorn. Por su fondo corre el *Reichenbach*[5], bramando cuanto más abajo más salvaje y horrible.

Aún en este valle nos refugiamos en la cabaña de un pastor, dueño de 18 vacas, cuya leche le da cada día 30 libras de queso y en primavera, cuando la hierba es aún mejor y más abundante, hasta unas 40 libras. El pastor nos explicó *cómo se hace el queso* y se utiliza la leche. Cada mañana la leche que ha sido ordeñada desde la tarde anterior se pone en un caldero a fuego muy bajo y se separa con un ácido hecho a base de estómago de ternera, que se llama *Käslab* [cuajo]; la temperatura de la masa no debe pasar de tibia. Cuando ya se ha producido la separación a base de revolver constantemente, se toma el suero, se le sacude en un trapo y se le prensa en un molde redondo de madera. El líquido que sobra, llamado *leche de queso*

y bastante parecido a la leche —sólo que sabe algo ácido y ya ha cogido un color amarillento—, se pone ahora a fuego fuerte y se separa otra vez por cocción. La masa blanca y firme, llamada *Zieger*, se sala y se guarda especialmente para el invierno. El líquido se llama *Schotte*, y en parte lo beben los hombres, en parte se les da a los cerdos.

Aún encontramos en este valle varios depósitos juntos como en un montón, que, para estar más frescos, de ordinario se hallan sobre postes de la altura de un hombre. Tras salir del valle, siempre bajo la lluvia, seguimos bajando por un camino pedregoso al lado del Reichenbach, que venía torrencial. Como sabíamos que este camino lleva al famoso salto del Reichenbach, cuando el río se alejó de nosotros nos entró la preocupación de si la niebla nos habría dejado sin contemplarlo y no lo habríamos pasado ya. Siguiendo el camino aún como una media hora llenos de dudas e incertidumbre, sin poder divisar nada más allá de 30 pasos y entre el ruido cada vez más fuerte de la corriente, oímos de repente un terrible fragor. Para nosotros ya era indudable que ahí se hallaba el salto. A la vez nos era imposible en absoluto ver por dónde nos podríamos acercar a él. Tras algunos minutos de seguir andando cesó el estruendo y pronto divisamos Mairingen junto a un río blanquiturbio, que tuvimos por el Reichenbach transcurriendo tranquilo por el valle tras su cascada. Como la lluvia había parado y no encontrábamos a nadie que nos pudiese informar, decidimos resignarnos para cuando mejorase el tiempo, a rehacer a la tarde una hora de camino para ver el salto.

De repente, cuando nos acercábamos a unas casas, descubrimos a un lado la parte superior del salto, y llenos de alegría nos dirigimos hacia él atravesando los húmedos prados. En la verde loma que se encuentra frente a la cascada el agua pulverizada nos caló por completo, pues el viento provocado por el mismo salto la empujaba en nuestra dirección. Para abarcar mejor la cascada hay que bajar aún por una pendiente de hierba resbaladiza hasta el borde del abismo en que se hunde. Desde aquí se disfruta el panorama del salto tanto como se puede ver de él, y ciertamente el majestuoso espectáculo nos recompensó por las fatigas del desagradable día. El agua, colándose arriba por un estrecho paso en la roca, cae luego a plomo en ondas cada vez más amplias, que arrastran constantemente hacia

abajo la mirada del espectador; pero éste nunca consigue fijarlas, perseguirlas, pues su imagen, su figura se volatiliza a cada momento y a cada momento es sustituida por otra, *viendo en esta cascada constantemente la misma imagen* y *a la vez* que *no es la misma*. Después que las olas han descendido —más que caído— una altura considerable, chocan contra las rocas y se introducen espumeando en tres o cuatro agujeros, para luego reunirse y caer estruendosamente en un abismo cuya profundidad ya es inasequible para la vista, pues se interponen las peñas. Sólo a alguna distancia se ve agitarse sobre el abismo como humo, en el que se reconoce la espuma que sube del salto.

Con razón ha llamado Meiners la atención sobre esta cascada; pero una descripción es tan incapaz como una pintura de sustituir la propia presencia. En todo caso sólo una imaginación que dispusiese ya de imágenes similares podría representarse el todo. Pero una pintura, a no ser que sea muy grande, no puede resultar sino mezquina y sólo dará una idea insuficiente. La *presencia sensible del cuadro*, lejos de permitir a la imaginación desplegar el objeto imaginado, hace que ésta lo conciba como se ofrece a la vista. De este modo se ve aún más impedida en la ampliación de su objeto. Y es que, sostengamos el cuadro en la mano o se halle colgado de la pared, los sentidos no pueden sino, midiéndolo por comparación a nuestras dimensiones y a los objetos circundantes, encontrarlo pequeño. Un cuadro de esas características tendría que ser acercado a los ojos hasta que tuviesen dificultad en abarcarlo todo, imposibilitados de yuxtaponerlo a otros objetos y perdida así ya toda escala. Y aparte de todo esto incluso en el mejor cuadro falta lo más atractivo y esencial de un espectáculo así: la vida eterna, la poderosa actividad que encierra. Un cuadro no puede proporcionar más que una parte de toda la impresión: una imagen igual en determinados contornos y aspectos. En cambio la otra parte de la impresión, la eterna, incesante transformación de cada parte, la eterna disolución de cada onda, de cada espuma, que arrastra consigo a la vista, incapaz ni durante una tercia de mantener la misma dirección, toda esta potencia, toda esta vida se pierden por completo.

Calados hasta los huesos, llegamos a la una y media a Mairingen. La lluvia, que no paraba, nos impidió ver la parte inferior de la cascada. El

juego del hombre volvió a ser nuestra salvación. Mi pie izquierdo me había estado doliendo mucho todo el camino. Esto y el mal tiempo me decidieron a volver a Berna con otro del grupo. Pero al día siguiente el tiempo se despejó por completo y le hizo cambiar de opinión a mi compañero; de modo que, no pudiendo volverme solo, me decidí a proseguir el viaje pese a mi pie lastimado.

[Jueves, 28 de julio]

El jueves a las cinco salimos *Haslital* arriba con un nuevo guía, el zapatero que ya había acompañado a Meiners, que llevaba además nuestro equipaje. La gente de este valle se diferencia de los otros súbditos de la ciudad de Berna por su pronunciación, más parecida al alemán alto, y también porque disfrutan de más derechos políticos. Aunque un alemán tiene mucha dificultad en otras partes de Suiza para entender a la gente y ser entendido, en este valle no hay problema. Lo que más le asombrará es oír pronunciar tan claramente las terminaciones «en» de los verbos. Cierto que aún seguirá escuchando algunas palabras que le son extrañas; pero las entenderá tanto mejor cuanto mejor *conozca el alemán antiguo*. Me parece que el estudio de los diversos dialectos suizos no sería nada inútil para interpretar mejor algunas expresiones que aparecen en los escritos en alemán antiguo y que ahora nos resultan oscuras.+

En cuanto a su *forma de gobierno*, tienen un tribunal propio de 15 miembros y un regidor, cuyo nombramiento sólo es ratificado en Berna y, lo mismo que otros cargos, tiene que recaer sobre alguien del Haslital. Pero, como aseguran ellos, la despreocupación y negligencia, o torpeza, de estos funcionarios les ha hecho ir perdiendo poco a poco muchos privilegios. La experiencia muestra hasta qué punto han dejado de apreciar el que sean sólo jueces de entre ellos quienes dicten sentencia: lo normal es que las partes, en vez de importarles la sentencia de su tribunal local, se dirijan a Berna para someter su causa a jueces extraños.

El primer lugar al que llegamos fue *Hasli im Grund* [Hasli en el fondo del valle]. Se halla en un verde valle formado por un círculo de prados. *El*

Aar sale de él por un estrecho boquete entre las rocas, probablemente habiendo formado aquí antes un lago, del que salía a un nivel superior. A partir de aquí el camino sube constantemente y a ratos es muy variado: unas veces va a través de bosques de abetos, otras por prados y cabañas. Sobre todo el curso del Aar, unas veces a nuestra derecha, otras a la izquierda, ofrece vistas todo el rato cambiantes. Igualmente variados son los muchos arroyos que se precipitan al Aar unas veces en saltos verticales, otras como agua pulverizada o bien por un lecho rocoso menos escarpado. Pero, aunque hay que pasar por muchos de ellos, ocurre como con algunas cascadas junto a Mairingen, frente al Reichenbach, a las que no se presta atención cuando se viene de mayores espectáculos de ese género o se va a ellos. Muchas veces el Aar, que brama y espumea a una profundidad vertiginosa, sólo deja sitio para un camino estrechísimo junto a las peñas, pavimentado con troncos, pero viable para mulos y caballos.+

No lejos de Hasli im Grund se abre el *Mühlital*. Tras unas tres horas de camino llegamos a *Guttanen*, el último pueblo bernés, donde comimos pan blanco y del Valais (éste tiene la forma como de una torta de dos dedos de alta y es muy duro), mantequilla, miel y vino italiano. Dejamos pasar lo peor del calor otra vez jugando al hombre, nos volvimos a poner en marcha hacia las cuatro y, como mis pies me hacían cada vez más daño, desde aquí seguí todo el viaje con los talones por fuera del calzado. Desde Guttanen el camino se hace cada vez más salvaje, yermo, monótono. Uno se halla constantemente flanqueado por las mismas rocas abruptas y tristes. A veces se divisan cumbres cubiertas de nieve. El suelo, liso y a veces abierto en valle, se halla cubierto por completo con enormes bloques graníticos. El Aar forma algunas cascadas soberbias, que se desploman con terrible fuerza. Sobre una de ellas salta un audaz puente, en el que la espuma salpica al viajero por completo. Desde él se ve de cerca el tremendo ímpetu con que las ondas se precipitan contra los salientes de roca, sin comprender uno cómo pueden resistir esta furia. No hay ocasión mejor para ver tan puramente lo que es el concepto de *necesidad* de la naturaleza como contemplando el ímpetu eternamente ineficaz y eternamente continuado de la ola lanzada contra esas rocas. Con todo, se ve que sus afiladas aristas se van redondeando poco a poco.+

Cada vez más la vegetación acusa sensiblemente la maldición de una naturaleza sin calor ni fuerza. Los abetos desaparecen y sólo quedan matas de abeto raquíticas, musgo, una hierba escuchimizada —cuando la hay—, algunos alerces y pinabetos. Hay un paraje en el que crecen muchas gencianas; sus raíces las recoge una familia para hacer de ellas aguardiente. Esta familia pasa aquí el verano completamente aislada. Su destilería la ha montado bajo bloques de granito amontonados, que la naturaleza ha arrojado unos encima de otros sin orden ni concierto, pero que los hombres han sabido aprovechar gracias a ese orden casual.+

Dudo de que el teólogo más convencido se atreviera entre estos montes a atribuir a la naturaleza *el fin de ser útil al hombre*, que tiene que robarle duramente lo poco y mezquino que puede utilizar. Nunca se halla seguro de que sus pobres hurtos, como el robo de un puñado de hierba, no le van a costar morir aplastado bajo las piedras o los aludes, o de que su cabaña miserable y su establo no se vayan a ver convertidos de la noche a la mañana en un montón de escombros. En estos yermos inhóspitos hombres cultos habrían inventado quizá todas las teorías y ciencias antes que la parte de la teología natural que demuestra al orgullo del hombre cómo ha desplegado la naturaleza todo para su satisfacción y bienestar. *Ese orgullo caracteriza a la vez a nuestro tiempo*, que encuentra mayor satisfacción en creer que todo ha sido hecho para él por un Ser extraño que en la conciencia de que propiamente es él mismo quien ha impuesto estos fines a la naturaleza. Sin embargo, los habitantes de estos parajes viven en un sentimiento de dependencia frente al poder de la naturaleza, y eso les proporciona una tranquila resignación ante sus arrebatos devastadores. Si ven su cabaña demolida, o enterrada, o arrastrada por el agua, la vuelven a construir en el mismo sitio o cerca de él. Si en un sendero mueren frecuentemente hombres por desprendimientos de rocas, lo siguen frecuentando tranquilamente, a diferencia de los habitantes de las ciudades, que por lo general sólo se ven contrariados en sus propósitos por su propia incapacidad o por la mala voluntad de otros, y por lo tanto se irritan e impacientan si llegan a sentir una vez el poder de la naturaleza; en este caso, necesitados de consuelo, lo encuentran por ejemplo en una charlatanería encargada de demostrarles que tal vez hasta ese infortunio

haya sido para su provecho. Son incapaces de elevarse hasta un punto de vista que les permita renunciar a su propio provecho. Exigirles *que renuncien a una indemnización equivaldría a privarles de su Dios*.

Cuanto más se sube, tanto más pequeño se hace el Aar; a veces la garganta en que resuena está llena de nieve y él se escapa por debajo. Una vez anduvimos más de 200 pasos por una roca totalmente compacta, lisa, sin hierba ni tierra que la cubriese. En ella se había hecho huecos de un pie de extensión y un dedo de profundidad para las acémilas, y nos encontramos muchas con sus arrieros valeses e italianos; su carga era arroz, vino y aguardiente, mientras que a la vuelta cargaban queso. Hasta el hospital [=refugio] habíamos pasado según mi cuenta siete veces el Aar desde Mairingen, las tres últimas sobre puentes de piedra, las anteriores sobre puentes de madera. Casi al anochecer llegamos al hospital, una casa de piedra con algunas habitaciones, en medio de un desierto de piedra yermo, triste y tan salvaje como los sitios que habíamos pasado en las últimas horas. Ni la vista ni la imaginación encuentran en estas masas informes punto alguno en que poder descansar aquélla con agrado y encontrar ésta ocupación o entretenimiento. Sólo el mineralogista encuentra materia para aventurar insuficientes hipótesis sobre las revoluciones de estas montañas. La razón no encuentra en el pensamiento de la duración de estos montes o en la forma de su sublimidad nada que le impresione y le arranque su asombro y admiración. El panorama de estas masas eternamente muertas no me dio más que la imagen uniforme y a la larga monótona de que simplemente *esto es así*.

En el hospital nos dieron vino italiano, salchicha bolonesa, carne de cordero y de ternera, traídos como el pan de Mairingen. Nuevo para nosotros fue la *carne de marmota*, ahumada y natural; no nos pareció precisamente exquisita. Las marmotas las sacan de la tierra sobre todo al comienzo del invierno, cuando están gordas y ya se han dormido. También nos dieron nuececillas de arve. La casa misma y los pastos que le corresponden pertenecen al Haslital. El arrendatario, que vive en la casa, sólo puede estar en ella nueve meses al año. En diciembre tiene que bajarse a parajes más bajos y hasta marzo no vuelve a subir. Por los pastos paga una tasa. A los pobres tiene que servirles gratis. Los demás viajeros le pagan a

voluntad, y la servicialidad y buena disposición del hospedero, así como la consideración de lo difícil que es subir todo lo necesario hasta aquí, harán que no salga fácilmente malparada su confianza en la liberalidad de los viajeros. Debido a los costes que le impone atender gratis a los pobres, se le compensa cada año con cantidades que hace recoger en diversos cantones.+

Detrás de la casa hay un lago, formado por la nieve cercana del Grimsel. (También de mi pie, ya muy hinchado y supurando, se ocupó el hospedero servicialmente.) Se ve el camino a los glaciares posteriores del Aar, de los que éste sale al pie del Aarhorn sombrío y del Aarhorn blanco.+

El hospedero tiene para los viajeros como un *álbum*, en el que sobre todo se escriben observaciones sobre el camino y elogios al hospitalario hospedero. Debido a la intimidante descripción que hace el Señor Meiners sobre lo peligroso que es el camino por la Mayenwand, nos consolaron especialmente varias observaciones a este respecto. Entre ellas un pareado decía:

El señor Meiners es una liebre miedosa,
Cuyo deber es no emprender estas cosas.

[Viernes, 29 de julio]

El viernes subimos en una hora —sobre nieve y piedras, ya sin huella ninguna de vegetación— todo el *Grimsel*. Aquí y allá había plantadas pértigas, para servir de indicadores al viajero cuando viene la nieve. En estos parajes ha habido ya muchos *accidentes* en la primavera y el verano. Si le pilla a uno el mal tiempo y la nieve, se pierde en seguida el camino. El desdichado se pone a dar vueltas sin dirección fija, encuentra la muerte en una sima entre la nieve y nadie vuelve a saber ya de él. Todavía no hace mucho que un desdichado lucernés tomó este camino al Valais con su mujer y dos hijos. La nieve le sorprende y anda errante hasta que su mujer se deja caer agotada. A él mismo le abandonan las fuerzas hasta el punto de que ya sólo puede arrastrarse con un niño. A su mujer y al otro niño les deja en la nieve y ya no se ha vuelto a saber de ellos.+

Desde aquí veíamos por atrás los Aarhorner, hacia delante en línea recta la parte del valle en que se encuentra el Obergestln alrededor del Gehrenberg[6]; más a la izquierda, una parte del Gotardo; a nuestros pies, en lo hondo, el valle y el glaciar del Ródano; desde éste, arriba, hacia nuestra izquierda, la Mayenwand; encima del glaciar, el Galenstock, un monte nevado del Urner, y más atrás una parte del Furka.+

De aquí seguimos por la nieve a la *Mayenwand*, [pared de mayo], *es decir pared de las flores* o pared verde, así llamada porque se halla cubierta por completo con un hermoso verde y flores de toda especie. El camino por ella ciertamente es tan estrecho, que apenas caben los dos pies juntos, y durante unos 50 o 60 pasos tiene una pendiente de hasta 70 grados. Sin necesidad de agacharse uno puede agarrarse cómodamente a la pared. Al paso cogimos rosas alpinas y bellos nomeolvides, que crecen aquí en número incalculable. Ninguno de nosotros sintió el menor asomo de miedo.'

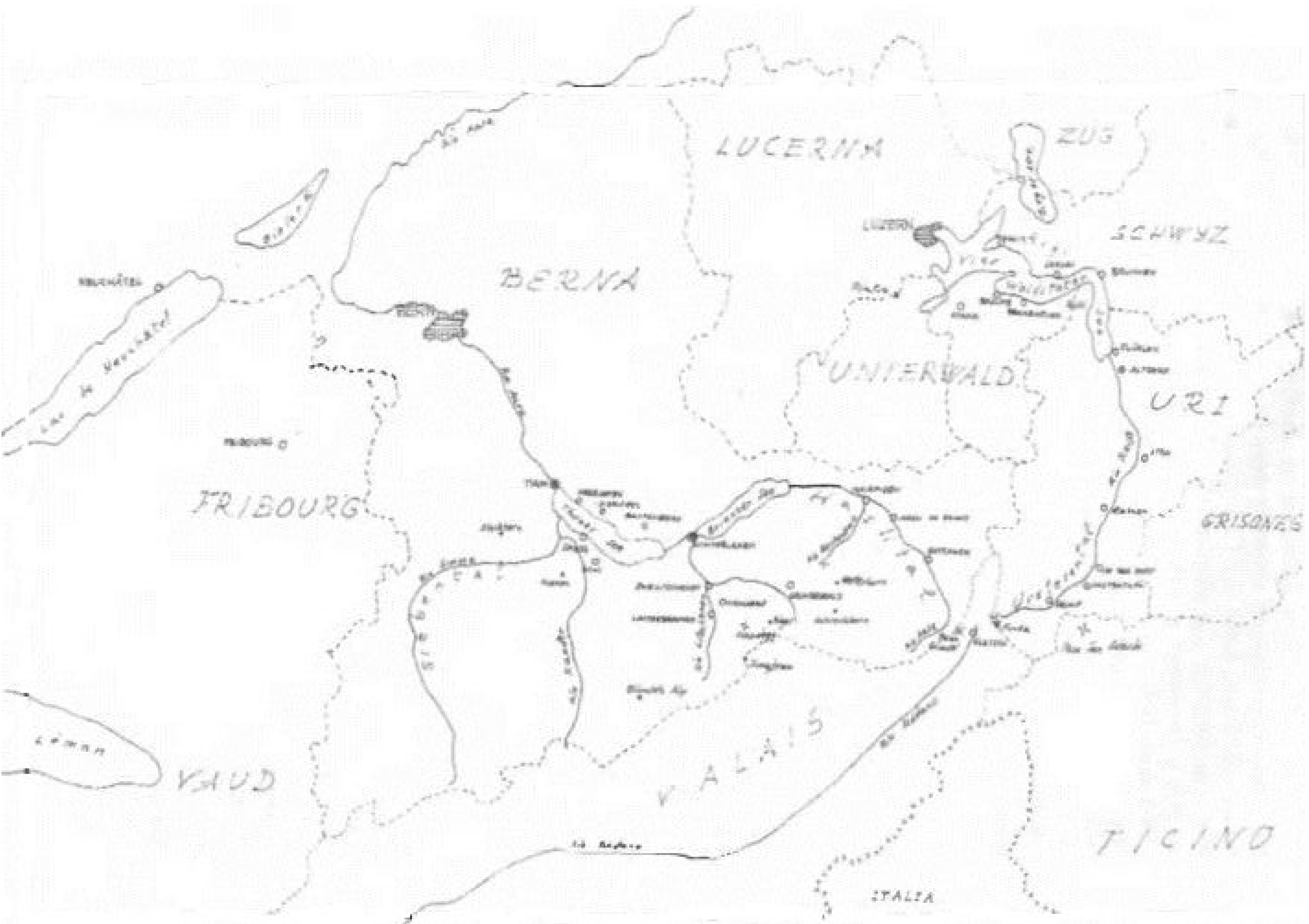
Desde aquí el camino cruza todavía como un cuarto de hora, para luego bajar en línea recta al Ródano. Esta bajada es infinitamente más dura. La mata de la rosa alpina, con su altura de pie a pie y medio, no deja pisar bien. Sobre todo a mí me era imposible tenerme de pie por el mal estado de mis talones; así que, imitando a algunos compañeros, me senté sobre los pantalones y, agarrándome con ambas manos a las rosas alpinas, resbalé monte abajo la mayor parte de la pendiente. Al llegar abajo al Ródano nos dimos cuenta de que esta bajada, que nos había parecido tan corta, había durado una hora larga. Mientras duró, habíamos oído muchas veces resonar en las rocas un *silbido*, que nuestro guía atribuyó a las marmotas. En el valle encontramos un manantial, cuya agua, mezclada con zumo de cerezas, nos refrescó mucho. En este valle brotan varios manantiales similares, que muchos tienen por las verdaderas fuentes del Ródano y no el agua del glaciar; *un tema sobre el que propiamente parece ridículo empeñarse en tener una opinión*, pues el glaciar sigue dando agua en el invierno, aunque sea muy poca, y el origen del Ródano viene de ambas partes.+

Este paraje, encerrado entre el Furka y el Grimsel, se llama el *Gletsch* y supera en aridez y tristeza a todo lo que habíamos visto. Sin acercarnos del todo al glaciar, pues su hielo es exactamente igual al de los otros, subimos por su derecha, desde donde podíamos dominarlo hasta muy arriba, donde

comienza a bajar entre los montes. Su masa es grande y fragosa. Su superficie se halla surcada hacia abajo por profundas grietas y azules hendiduras. Hacia arriba es menos macizo y tiene más un aspecto hirsuto, lleno de aristas y de pirámides azuladas y blancas. Ciertamente hay que encontrar extraño el que una masa tal de hielo descienda tan profundamente al valle, cuando a una altura de una o dos horas desde su base los montes que le rodean se hallan cubiertos de hierba y toda clase de flores, a la vez que el calor del sol quema en el valle con fuerza concentrada. Pero hay que tener en cuenta que hasta una altura considerable la nieve caída en el glaciar mismo y recogida de los montes por el valle tiene que comenzar siendo fundida por el sol, antes de que éste pueda calentar sobre el glaciar mismo; y que el frío reinante en una masa así crea alrededor una atmósfera que sólo con dificultad puede ser calentada.+

Primero subimos por la derecha con el monte, teniendo durante una hora al lado el glaciar del Ródano. Luego cruzamos otro desagüe de glaciar procedente del glaciar del *Furka* a nuestro frente y llegamos, tras una subida de dos y media a tres horas, a su cumbre, es decir, a la cima por la que se pasa y que nunca es la más alta de toda la cresta, sino que se llama de ordinario Lukke [portillo]. [Mientras subíamos,] en una cabaña del Valais en la que bebimos leche al pasar, nos encontramos con algunos chicos que se habían hecho una cama de piedras con algunas sábanas encima en una esquina de la cabaña, sin otra luz que la que entraba por la puerta; tal era su dormitorio. Junto a la yacija pendía un caldero en el que hacían su queso. El resto de la cabaña era para los cerdos. Aparte de estos chicos, bien formados, nos habíamos encontrado antes a algunos labradores valeses, todos vestidos de marrón capuchino, mientras que los hasleses que habíamos visto hasta ahora vestían todos de azul. La madera que queman esos chicos para hacer queso la traen de más de una hora de distancia. Más arriba ya no vimos ni un arbusto ni un abeto raquítico. Algunos pájaros del tamaño de una codorniz y color amarillo grisáceo claro habían cantado a nuestro alrededor hasta más arriba y volaban junto a nosotros sin miedo, como los pájaros de todos los parajes inhabitados. Más arriba aún no vimos más que peñas, nieve y hierba; por encima de nosotros todavía divisamos un rebaño de vacas pastando. A las once y media llegamos a la cima del

Furka, en la cruz que separa el Valais del Urn. Aquí nos confortamos con el pan untado por dentro con mantequilla que el hospedero del hospital de Grimsel había tenido la buena idea de hacernos, y con su tinto italiano. Nuestro apetito se lo agradeció cordialísimamente.-


LUCERNA
ZUG
SCHWYZ
BERNA
UNTERWALD
URI
FRIBOURG
GRISONES
VALAIS
VAUD
TICINO
ITALIA
LUZERN
NEUCHÂTEL
FRIBOURG
Leman

Al mediodía comenzamos a bajar el *Ursterental*. Al comienzo tuvimos que bajar y deslizarnos durante un cuarto de hora un buen trecho por nieve blanda, que el sol hacía aún más deslumbrante. Cuando se sale de este brillo a la tierra también llena de luz, al comienzo uno cree andar en una débil luz lunar. Poco a poco llegamos a mejor hierba, salteada con flores aromáticas de todas clases. Incluso las que en lugares más bajos no huelen, exhalan aquí un aroma balsámico, por ejemplo un hieracum o reodonton vulgaris, que crece en todos los pastos del Ursteren y en la altura tiene además un hermoso color canela, o una sanguis orba muy baja, que olía como chocolate.+

Más abajo encontramos a la gente ocupada en segar la hierba, hasta que a las tres menos cuarto llegamos a *Realp*, donde nos acogió hospitalariamente un *hospicio de capuchinos*, agasajándonos con un tinto italiano que fue el mejor que encontramos en todo el viaje —pues procedía de la bodega de los señores clérigos— y con buen queso. También ellos dejaron a nuestra voluntad cuánto les teníamos que dar, aunque me parece que les salió mal con nuestro cajero. Aun así fueron tan corteses, que me enviaron un guante que me había olvidado con un hombre que llevaba nuestro camino.+

Con el fresco de la tarde, pasando entre prados floridos de hierba alta y rodeados de montes completamente verdes, dejamos atrás una torre fuerte en ruinas y atravesamos primero el pueblo *Immerdorf* y luego el de *Hospital* [Hospenthal], desde donde arranca el camino que va a Italia por el Gotardo. Nosotros lo dejamos a la derecha y no tiene nada de particular; no es más que una larga garganta de piedra, algo de lo que ya empezábamos a estar realmente hartos. En apenas dos horas llegamos al pueblo de *Ursteren* o *An der Matt*, desde donde nos sentimos satisfechos mirando a las nevadas cumbres. Allí nos enseñaron también un bosquecillo de abetos en la pendiente del Gotardo por la parte de Ursteren; cortar en él una rama está prohibido bajo pena de prisión, pues en él se ve como un escudo contra los aludes, cuya fuerza quiebra y detiene un poco.+

En este pueblo, pese a nuestra fe, tuvimos que someternos a los mandamientos de la Iglesia y conformarnos por este día con los alimentos que permite la abstinencia.

[Sábado, 30 de julio]

El sábado abandonamos Ursteren y, al entrar en el *Urnerloch*[7], también el Ursterental. Este famoso túnel se halla a media hora escasa de Ursteren, y su tenebrosa bóveda de piedra tiene 80 pasos de largo. A la salida se eleva un agreste peñascal informe e inerte a ambos lados del turbulento Reu6. Es de imaginar la agradable sorpresa que tiene que ser para el viajero salir de este desierto por la noche del Urnerloch al amable, verde Ursterental. Pronto llegamos al famoso *puente del diablo*, del que lo único que nos asombró por de pronto fue su fama. Sin duda tiene que hacer más impresión a los viajeros que suben; incapaces de encontrar una salida entre las escabrosas peñas desde lo profundo, junto a la orilla del rugiente Reuß, ven ahora cubierto el paso entre una y otra orilla y esperan encontrar una salida. Por lo demás el puente es tan ancho, que puede pasar por él un carro pequeño —«char à barre»— o cuatro personas juntas holgadamente, y no tiene nada de peligro. El Reu6 se lanza contra él con horrible hervidero y estrépito desde una altura considerable, forzando el paso entre las rocas con un insólito rápido. A ambos lados de ese hervidero se yerguen a plomo masas de piedra pelada e informe, en las que aquí y allá se asoma una mísera mancha verde (penosamente escalada y segada). A intervalos se divisan cumbres nevadas. El pedregoso camino se pliega a las rocas o se esconde tan pronto por una orilla como por la otra, subiendo o bajando, en una sinuosa serpentina. Entre el agua y el pueblo de Steg se encuentra en un prado junto al camino una enorme peña aislada, y se comprende que, habiendo llamado ya hace tiempo la atención del sentido infantil de estos pastores, éste la haya vinculado a un *mito*. Pero como siempre, lo mismo que con el puente del diablo, la imaginación cristiana no ha producido en este caso más que una leyenda disparatada.

En tres horas llegamos de *Wassen* al pueblo del *Steg* [puente], donde comimos. En todas las fondas del camino hay acopio de *cristales*, comprados a los pastores que vienen de las montañas y con los que luego se comercia. Los posaderos conocen muy bien las diferencias entre las piezas

de mayor y menor valor y saben fijar los precios de acuerdo con ello. Desde Wassen el paisaje se hace algo más suave. El valle se abre un poco aquí y allá. La alta crestería desciende hacia el Reuß con pendientes en parte más suaves, en las que se ven prados plantados con frutales y casas desperdigadas. Nunca me habían parecido tan altos los montes como ahora en estos parajes más profundos, pues desde aquí se divisan cumbres muy altas de los montes de Urner, a cuyo pie nos encontrábamos. En cambio, hasta ahora —incluso cuando nos hallábamos ante cumbres más altas— o bien estábamos demasiado lejos de su base o ya a una altura considerable; o, si estábamos al pie de uno de aquellos grandes colosos, sólo podíamos ver por ejemplo la cumbre de la primera pendiente, que nos tapaba las otras y la última cima. Tras tres horas y media de camino llegamos ya de noche a *Altdorf*, habiendo cruzado así tranquilamente en un día todo el cantón de Uri.

[Domingo, 31 de julio]

El domingo temprano partimos para *Flüelen*, situado a una media hora de Altdorf, y allí nos embarcamos. Para evitar la competencia entre los barqueros, los viajeros deben tomarlos por orden. También el precio se halla determinado por la autoridad. Después de pasar unas altas peñas, cruzamos por delante de la *capilla de Tell*, que parece haber sido pintada hace poco y, contra lo que yo esperaba, no tiene nada de respetable por su antigüedad o sencillez. Es de piedra, bien construida y no se distingue de otras capillas católicas semejantes más que por los frescos bastante chapuceros del portal, referentes a la historia de Tell y los otros fundadores de la libertad de estos cantones. En dos horas y media desde Flüelen llegamos a *Brunnen*. En el trayecto, al lado opuesto, vimos también el *Grittli* [Rütli] o prado donde los tres primeros confederados juraron la alianza. En Brunnen nos encontramos un señor muy amable, el ex gobernador, aduanero y hospedero de El Ciervo, señor Ulrich. También en Brunnen se despidieron dos compañeros de viaje.+

Entre Brunnen y Gersau pasamos por la solitaria *celda de un ermitaño*, pegada a la orilla, así como una capilla llamada *del infanticidio*, nombre que sugiere el motivo por el que se erigió. Los barqueros nos contaron la siguiente historia, conmovedora por su sencillez y por el contraste entre la perversidad y la inocencia. Un músico había dejado a su niña pequeña en esta soledad, para irse a la otra orilla a tocar en un baile y pasarlo bien. Cuando el padre volvió de noche con la niña abandonada, ésta, hambrienta, le pidió pan. El padre le trató con aspereza. La niña le suplicó vehementemente. Él le prometió darle al fin lo que pedía, si era capaz de responder a tres preguntas, de las que aún recuerdo las dos últimas: ¿Qué es más dulce que la miel? La niña respondió: La leche de la madre. ¿Qué es más duro que la piedra? El corazón del padre, respondió la niña, a lo que el padre le golpeó furioso. Muerta la encontraron y la piadosa sencillez erigió en este 1 ugar una capilla en reparación por la inocencia ultrajada.+

Gersau es un lindo lugar, junto a la orilla del lago, en un amable vallejo. República libre e independiente, dicen que cuenta con algunos ricos fabricantes de seda que alimentan a mucha gente de las regiones vecinas. Frente a nosotros se hallaba ya la región de Unterwalden. Más adelante, ya en Unterwalden, vimos Bekkenried; una hora después, Buochs, y al fondo, Stanz. El monte Pilatus cierra el horizonte. Dejando este brazo del lago a la izquierda y pasando por un estrecho, dejamos el Riggiberg a nuestra derecha y en dirección Lucerna volvimos a divisar por primera vez sobre el bello espejo del lago colinas más bajas; éstas sentaron muy bien a nuestra vista, que hasta entonces se había hallado enfrentada a montes grandiosos, en parte monótonos y tristes, y casi nunca había disfrutado de un amplio panorama.

La travesía había sido hasta aquí muy agradable entre las verdes y variadísimas orillas del lago, que se reflejaban en su superficie. Ahora se levantó a nuestra espalda una tormenta. El trueno retumbó y grandes gotas comenzaron a caer sobre el lago, que seguía tranquilo. Para protegernos de la lluvia tuvimos que tomar tierra un rato. Enfrente de nosotros vimos los escombros del pueblo de *Weggis*, que se había hundido en el lago. Hace un año, en julio, varios hombres habían sentido que la tierra y todo el paisaje se movía suavemente. Avisados los demás habitantes del pueblo, huyeron

todos con sus bienes. Catorce días duró el desprendimiento, durante los cuales pudieron salvarlo todo e incluso demoler y transportar algunas casas, hasta que al fin las demás fueron cayendo todas, una tras otra, al lago.

Pronto nos encontramos frente a la isla en que se destaca la pirámide de *Raynal*. Pero no nos detuvimos, pues nos amenazaba otro chaparrón, que nos caló mientras cruzábamos a toda velocidad ante las orillas, ahora agradablemente sembradas de caseríos, antes de que pudiésemos atracar en *Lucerna*.

ELEUSIS[1]

A Holderlin (agosto 1796)

En torno a mí, dentro de mí la calma habita —los atareados
con su incansable ansia duermen, proporcionándome la libertad
y el ocio—, gracias a ti, libertadora mía,
¡oh noche! Con un blanco cendal de neblina
cubre la luna la frontera incierta
de las lomas lejanas; amablemente me llama
la clara franja de aquel lago;
se aleja el recuerdo del tumulto monótono del día,
como si hubiera años de distancia entre él y el ahora.
Y tu imagen, querido, se presenta ante mí; tu imagen
y el placer de los días que han huido, aunque pronto los borra
la dulce espera de volver a vernos…
Se me presenta la escena del abrazo
anhelado, fogoso; más tarde las preguntas, el interrogatorio
más profundo, recíproco,
tras cuanto en actitud, expresión y carácter
el tiempo haya cambiado en el amigo… placer de la certeza
de hallar más firme, más madura aún la lealtad de la vieja alianza,
alianza sin sellos ni promesas,
de vivir solamente por la libre verdad y nunca, nunca,
en paz con el precepto que opiniones y afectos reglamenta.
Ahora con la inerte realidad pacta el deseo
que atravesando montes y ríos fácilmente hasta ti me llevó,
pero pronto un suspiro lanza su desacuerdo

y con él huye el sueño de dulces fantasías.

Mi vista hacia la eterna bóveda celestial se alza,
hacia vosotros, ¡astros radiantes de la noche!,
y el olvido de todo, deseos y esperanzas,
de vuestra eternidad fluye y desciende.

(El sentir se diluye en la contemplación;
lo que llamaba mío ya no existe;
hundo mi yo en lo inconmensurable,
soy en ello, todo soy, soy sólo ello.
Regresa el pensamiento, al que le extraña
y asusta el infinito, y en su asombro no capta
esta visión en su profundidad.
La fantasía acerca a los sentidos lo eterno
y lo enlaza con formas)[2]…
¡bienvenidos seáis,
oh elevados espíritus, altas sombras,
fuentes de perfección resplandecientes!
No me asusta… Yo siento que es mi patria también
el éter, el fervor, el brillo que os baña.
¡Que salten y se abran ahora mismo las puertas de tu santuario,
oh Ceres que reinaste en Eleusis!
Borracho de entusiasmo captaría yo ahora
visiones de tu entorno,
comprendería tus revelaciones,
sabría interpretar de tus imágenes el sentido elevado,
oiría los himnos del banquete divino,
sus altos juicios y consejos…

Pero tu estruendo ha enmudecido, ¡oh Diosa!
Los dioses han huido de altares consagrados
y se han vuelto al Olimpo;
¡huyó del profanado sepulcro de los hombres
de la inocencia el genio, que aquí les encantaba!…

Tus sabios sacerdotes callaron; de tus sagrados ritos
no llegó hasta nosotros tono alguno… En vano busca
el investigador, más por curiosidad que por amor,
a la sabiduría (tal hay en los que buscan y a Ti te menosprecian)…

¡Por dominarlas cavan en busca de palabras
que conserven la huella de tu excelso sentido!
¡En vano! Sólo atrapan polvo, polvo y ceniza
en las que no retorna nunca jamás tu vida.
¡Aunque lo inanimado y el moho les contentan
a los eternos muertos!…, ¡los muy sobrios!…, en balde…,
no hay señal de tus fiestas ni huella de tu imagen.
Era para tu hijo tan abundante en altas enseñanzas tu culto,
tan sagrada la hondura del sentimiento inexpresable,
que no creyó dignos de ellos secos signos.
Pues casi no lo era el pensamiento, aunque sí el alma,
que sin tiempo ni espacio, absorta en el penar de lo infinito,
se olvidó de sí misma y se despierta ahora de nuevo a la conciencia.
Pero quien de ello quiera hablar a otros,
aun con lengua de ángel, sentirá en las palabras su miseria.
Y le horroriza tanto haberlas empleado en empequeñecerlo
al pensar lo sagrado, que el habla le parece pecado
y en vivo se clausura a sí mismo la boca.
Lo que así el consagrado se prohibió a sí mismo, una ley sabia
prohibió a los más pobres espíritus hacer saber
cuanto vieran, oyeran o sintieran en la noche sagrada:
para que a los mejores su estrépito abusivo
no molestara en su recogimiento ni su hueco negocio de palabras
les llevara a enojarse con lo sagrado mismo, y para que éste
no fuera así arrojado entre inmundicias, para que nunca
se confiara a la memoria, ni tampoco
fuera juguete y mercancía del sofista
vendida igual que un óbolo,
ni manto del farsante redicho, ni tampoco

férula del muchacho piadoso, y tan vacío
quedara al fin que solamente en eco extrañas lenguas
siguieran conservando raíces de su vida.
Porque tus hijos, Diosa, no exhibieron
por calles y por plazas tu honor, sino que avaros
en el santuario de su pecho lo guardaban.
Por eso no vivías tú en su boca.
Te honraban con su vida. Aún vives en sus hechos.
¡También en esta noche te he escuchado, divinidad sagrada,
a ti, que me revelas a menudo la vida de tus hijos;
a ti, que yo presiento que a menudo eres el alma de sus hechos!
Eres el alto pensamiento, la fe sincera,
que una Deidad, aunque todo se hunda, nunca se desmorona.

PARTE SEGUNDA
FRANKFURT

PRIMER PROGRAMA DE UN SISTEMA DEL IDEALISMO ALEMÁN[1]

(invierno 1796/97?)

… *una ética*. Puesto que, en el futuro, toda la metafísica caerá en la *moral*, de lo que Kant dio sólo un *ejemplo* con sus dos postulados prácticos, sin *agotar* nada, esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos. La primera idea es naturalmente la representación de *mí mismo* como de un ser absolutamente libre. Con el ser libre, autoconsciente, emerge, simultáneamente, un *mundo* entero —de la nada—, la única *creación de la nada* verdadera y pensable. Aquí descenderé a los campos de la física; la pregunta es ésta: ¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral? Quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos.

Así, si la filosofía da las ideas y la experiencia provee los datos, podremos tener por fin aquella física en grande que espero de las épocas futuras. No parece como si la física actual pudiera satisfacer un espíritu creador, tal como es o debiera ser el nuestro.

De la naturaleza paso a la obra humana. Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico*, así como no existe tampoco una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe *dejar de existir*. Podéis ver por vosotros mismos que aquí todas las

ideas de la paz perpetua, etc., son sólo ideas *subordinadas* de una idea superior. Al mismo tiempo quiero sentar aquí los principios para una *historia de la humanidad* y desnudar hasta la piel toda la miserable obra humana: Estado, gobierno, legislación. Finalmente vienen las ideas de un mundo moral, divinidad, inmortalidad, derrocamiento de toda fe degenerada, persecución del estado eclesiástico que, últimamente, finge apoyarse en la razón, por la razón misma. La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en si el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad *fuera de sí mismos*.

Finalmente, la idea que unifica a codas las otras, la idea de la *belleza*, tomando la palabra en un sentido platónico superior. Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la *verdad*, y la *bondad*, se ven hermanadas *sólo en la belleza*. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos ortodoxos. La filosofía del espíritu es una filosofía estética. No se puede ser ingenioso, incluso es imposible razonar ingeniosamente sobre la historia, sin sentido estético. Aquí debe hacerse patente qué es al fin y al cabo lo que falta a los hombres que no comprenden [nada de las] ideas y que son lo suficientemente sinceros para confesar que todo les es oscuro, una vez que se deja la esfera de los gráficos y de los registros.

La poesía recibe así una dignidad superior y será al fin lo que era en el comienzo: *la maestra de la humanidad*; porque ya no hay ni filosofía ni historia, únicamente la poesía sobrevivirá a todas las ciencias y artes restantes.

Al mismo tiempo, escuchamos frecuentemente que la masa [de los hombres] tiene que tener una *religión sensible*. No sólo la masa, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos!

Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé, no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar a servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la *razón*.

Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir en ideas mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella. Así, por fin, los [hombres] ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación *igual* de *todas* las fuerzas, tanto de las fuerzas del individuo [mismo] como de las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus. Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad.

ESBOZOS PARA EL «ESPÍRITU DEL JUDAÍSMO»

(1796-1798)

1[1]

LA historia de los judíos nos enseña que este pueblo no se ha formado independientemente de los demás pueblos, que la forma de su Estado no se desarrolló libremente, no se desarrolló sin que [el pueblo] fuera arrancado violentamente de un Estado, de un carácter ya establecido. La transición entre la vida nómada y la vida dentro de un Estado no se realizó gradualmente, por sí misma, sino gracias a una influencia ajena. Esta situación [nueva, la de la vida dentro de un Estado] fue violenta y estuvo acompañada por el sentimiento de carencia. Sin embargo, este sentimiento no era general, no se extendía a todos los aspectos de su situación; la rutina hizo las paces con algunos aspectos de la situación, pero se trataba de una paz que impidió el surgimiento de un ideal íntegro o brillante que se hubiera podido oponer a aquella situación. Únicamente en el alma de un solo hombre pudo surgir el plan de liberación de su pueblo: de un hombre que había asimilado en la escuela de los sacerdotes y de la Corte una multiplicidad de conocimientos y de goces y que después, luego de haber entrado en conflicto con ella, no aprendió a vivir sin la misma; en el alma de un hombre que había alcanzado la unidad de su ser. Al comienzo pudo recurrir solamente [en el pueblo judío] a la sensación que él mismo tenía de

la presión [que pesaba sobre él] y a un recuerdo oscuro y bastante débil del estado diferente en que vivieron sus padres, para conducir a este pueblo al deseo de la independencia. La fe del pueblo en la misión [de Moisés] lo animó a una fe —pasiva, en verdad— en la posibilidad de la realización [de la independencia]. Los judíos, por supuesto, se comportaron con entera pasividad durante la realización de su independencia, fracasando los esfuerzos de Moisés para liberarlos —por intermedio de una forma de vida cambiada y mantenida durante cuarenta años— de la esclavitud de sus costumbres, de sus hábitos y de sus formas de pensar, sus esfuerzos para fijar su ideal en la fantasía [del pueblo], para transmitirles algún entusiasmo.+

Gran número de sus leyes que se refieren al servicio religioso y, sobre todo, los castigos que esas leyes establecen para los transgresores prueban que había muchos elementos en el espíritu de su pueblo que se oponían a la totalidad. Moisés pretendía dominar esta oposición por la violencia, transformarla en costumbres distintas. Sin embargo, el ánimo cambiante seguía siendo la característica de los judíos; se volvieron, siempre de nuevo, infieles a su Estado y solamente la necesidad los conducía otra vez a su aceptación. El individuo particular estaba totalmente excluido del interés activo por el Estado; su igualdad política, en cuanto ciudadanos, era lo contrario de la igualdad republicana: era meramente la igualdad de la insignificancia.+

Bajo los reyes y con la desigualdad que debía producirse con el advenimiento de éstos, se formó entre una multitud de subordinados una relación con este Estado; para muchos [esto significó] una posición de importancia frente a aquellos que estaban en una posición inferior y para otros (numerosos también) la posibilidad por lo menos de alcanzar tal posición [de superioridad].

Solamente en épocas posteriores, cuando sus señores o sus enemigos ya no mostraban indiferencia frente a su fe (fe que este pueblo abandonaba tan gustosamente hasta que se opuso resistencia contra ella), adoptó una pequeña parte del pueblo aquel fanatismo intransigente que la caracterizó más adelante. Sin embargo, tampoco esta parte del pueblo pudo llegar jamás a constituirse en un Todo. La época de la fantasía, de las teofanías y

de los profetas hacía tiempo ya que había pasado y la nación se encontraba en distintos niveles de la reflexión. Hubo todavía algunos momentos en que la actividad se dirigió hacia afuera para mantener la existencia independiente del Estado. Sin embargo, cuando éste quedó destruido total y definitivamente, la energía se dirigió hacia adentro, sobre si mismo. Esta actividad dentro del hombre y dirigida sobre sí mismo, esta vida interior que no posee —tal como el interés de un gran ciudadano— su objeto fuera de sí mismo y que no puede —como aquél— señalar y representar a la vez a este objeto, se exterioriza por intermedio de signos, y el intento de alcanzar lo viviente por el intermedio de éstos —a través de estos signos—, de crear lo viviente bajo su conducción, fracasa en la mayoría de los casos. Y es esta variedad de lo muerto lo que más indigna, pues señala directamente lo viviente, siendo precisamente su contrario.+

En una época en que a quien anhelaba la vida interior (con los objetos en su rededor no puede unirse; para ello tendría que ser su esclavo y vivir en contradicción con su parte mejor; los objetos lo tratan con hostilidad y él los trata de la misma manera), a quien buscaba algo más noble dentro de lo cual le fuera posible vivir, se le ofrecía lo muerto, frío y privilegiado, diciéndole al mismo tiempo que *esto* era vida; en tal época los esenios, un Juan, un Jesús, crearon vida en sí mismos levantándose en lucha contra lo eternamente muerto.

2[2]

Por este diluvio los hombres, aparentemente, perdieron su fe en la naturaleza(12). Sólo ahora se la opusieron a sí mismos como un ser hostil contra el cual movilizaron sus fuerzas. Y este apartarse de la naturaleza (de cualquier forma que se produzca, entre los antiguos germanos probablemente a través del encuentro con los productos de un clima más benigno) trae consigo, necesariamente, el origen del Estado, etc.

El hecho de que Isaac no pudo ya retirar la bendición dada a Jacob ni siquiera al ver que había sido engañado indica el respeto ante lo subjetivo,

su enaltecimiento; un sueño, una visión, se puede considerar como algo dado desde fuera; una bendición, sin embargo, va necesariamente acompañada en todas partes por la conciencia de que ha sido producida por uno mismo. Es verdad que se puede pensar en una bendición —que un padre otorga a un hijo suyo que ha merecido su amor— que vaya acompañada por la suerte y la prosperidad, como se puede pensar en una maldición acompañada de lo contrario (siempre que no se quisiera considerar [el bienestar, etc.] como efectos propiamente dichos). Pero ¡cuán sagrada debía ser una bendición para que no pudiera ser retirada ni siquiera después de haber reconocido el error! ¡Cuán profunda tenía que ser la fe en el dominio sobre la naturaleza de un [momento) subjetivo! Éste aparece aquí con la dignidad que tiene una sentencia o un acto de la divinidad en la fe de un pueblo y con el mismo carácter irrevocable[3].

3[4]

Abraham, nacido en Caldea, abandonó con su padre y con su familia su patria y vivió un tiempo en las llanuras de Mesopotamia; [pero] abandonó también éstas, viviendo por lo general —sin tener morada fija— en Canaán.+

Había abandonado la relación que le estableció su juventud con la naturaleza que le rodeaba, había renunciado a esta relación, vivificada por la imaginación; es decir, a los dioses a los cuales servía (Josué 24, 2). No cultivaba la tierra en la que moraba, su ganado la depredaba; no la cuidaba, no adulaba la tierra para que ésta le trajera frutos. Ya no se podía acostumbrar a pedazos de tierra particulares ni los llegó a querer; no los podía considerar como partes de su mundo más reducido. El agua que él y su ganado necesitaban yacía en pozos profundos; no era agua de un movimiento viviente; ha sido excavada penosamente (o si no, comprada o conquistada). Pronto volvía a abandonar los vergeles que le proporcionaban tantas veces su sombra.+

Era un extraño en la tierra; ¿cómo hubiera podido crearse dioses, cómo hubiera podido unirse con los [aspectos] particulares de la naturaleza, creándose sus dioses? Siendo un hombre independiente, sin estar conectado con un Estado o con otro fin [fuera de sí mismo], lo supremo para él era su existencia, por la cual se preocupaba a menudo. Tenía que estar preocupado por ella, ya por el solo hecho de que la índole de esta existencia era solamente para él. Abraham se valía por sí solo y tenía que poseer también un dios que lo guiara y lo condujera. No un dios griego, un juego con la naturaleza al que pudiera dar las gracias por eventos particulares, sino un dios que lo protegiera, que fuera el Señor de su vida entera. Este extender la vista por encima de lo presente, esta reflexión sobre un Todo de la existencia (a la cual pertenecía también su descendencia) caracteriza la vida de Abraham y la imagen de este Todo en el espejo es su divinidad, la que guía sus pasos y sus actos, que le hace promesas para el futuro, que le representa su totalidad como realizada, a la cual vislumbra en vergeles sagrados pensando en su futuro, para la cual —en su fe en la totalidad— sacrifica todo lo particular, desprendiéndose violentamente de ello; ante esta divinidad, en algunos momentos, incluso la condición de la misma, su único hijo, le aparece como algo heterogéneo, como algo que perturba la unidad pura, como algo cuyo amor es una infidelidad hacia la misma; [así] es capaz también de romper con este vínculo.

La tierra en que Abraham erraba era una planicie inconmensurable; el cielo por encima de él, una bóveda infinita; su manera de acogerlos, su reacción frente a ellos, tenía que ser también desmesurada e infinita. La multiplicidad particular que le rodeaba, o bien le era demasiado insignificante para reaccionar frente a ella, o bien, si se le imponía a él forzándole a una actitud pasiva, sufriente, le obligaba —para poder dominarla— a reaccionar también con un Todo, a oponerle su divinidad, que ahora es una Providencia.

Separado violentamente de su familia, de su género de vida, su instinto de conservación apuntó ahora hacia lo indeterminado: el instinto de seguridad, su existencia; el objeto del mismo, su conservación. No vemos por ninguna parte un objeto superior más digno en su vida; la fe firme en esta unidad, a través de todos los cambios dentro de la multiplicidad de los

acontecimientos, era su fe en la divinidad. ¿Cómo llegó Abraham a la idea de este Todo, de esta unidad? ¿Por qué no se reservó a sí mismo la salvación de su unidad? Al responder a esta pregunta se aclara por sí solo que Abraham tuvo que colocar esta unidad fuera de sí mismo.

Su unidad era la seguridad, su multiplicidad eran las circunstancias que se oponían a esta seguridad: lo Supremo para él era la unificación de ambas. La separación no había progresado todavía en él hasta el punto de que hubiera tenido que establecer una oposición entre sí y el destino. Las unificaciones *particulares* que los griegos tuvieron la valentía de realizar con el destino fueron *sus* dioses.+

Abraham se crió en la fruición uniforme que no lo acicaló a lucha alguna con la naturaleza recalcitrante para dominarla, para constreñirla, que ni le exigió el esfuerzo de la apropiación ni lo condujo a la diversidad de la distracción. La separación de su patria y de su casa paterna lo empujó a la reflexión; pero no a la reflexión en sí mismo, no a la búsqueda —en sí mismo— de una fuerza con la cual resistir a los objetos: él partió de la Unidad; lo que alteró era únicamente la manera de vivir; de la fruición no se separó. Ésta seguía siendo su objeto, pero ahora estaba en peligro; por esto reflexionaba sobre ella: y en este momento la totalidad de su vida se encontraba ahí, delante de él.

4[5]

Abraham, nacido en Caldea, abandonó con su padre y, con su familia su patria y vivió durante un tiempo en las llanuras de la Mesopotamia. Se crió en la fruición uniforme; no supo del antagonismo de las necesidades, de privaciones o de renunciamientos. Su goce no era tampoco de aquella índole que lo hubiera llevado de una distracción a otra o que lo hubiera impulsado a una lucha con la naturaleza recalcitrante para dominarla, para arrancarle alimentos. Lo que había gozado lo recibió de nuevo; estos dos momentos eran [para él] *una* cosa. La unificación de todo aquello que él hacía, gozaba, era, la contemplaba como un Todo, como un gran objeto.+

Cuando abandonó Mesopotamia y a su familia, hizo a un lado las relaciones que se habían establecido entre él y partes de la naturaleza; renunció a estos vínculos, a estas totalidades, a los dioses a los cuales había servido (Josué 24, 2). Ahora se hizo consciente de aquella gran Totalidad: éste era el único Dios que a partir de aquí lo guiaba y lo conducía.+

También Cadmo, Danao, etc., abandonaron sus patrias, pero las abandonaban luchando; buscaban una tierra en la que pudieran ser libres para poder amar. Abraham no quería amar, no quería ser libre a través del amor. Aquéllos abandonaron sus patrias para poder vivir en unificaciones bellas, puras —unificaciones que no les eran ya concedidas en su tierra— y llevaban a estos sus dioses consigo.+

Abraham quería estar libre de estas mismas relaciones. Aquéllos atrajeron a sí, por intermedio de sus artes y de sus costumbres suaves, a los indígenas (más rudos que ellos) de las nuevas tierras y se unieron con ellos en un pueblo alegre y sociable.+

El mismo espíritu que hizo que Abraham se alejara de su parentela lo condujo a través de las naciones ajenas que encontraba durante el curso de su vida. Era el espíritu el que le ordenaba mantenerse firme en una severa oposición contra todo; era lo pensado, elevado a una unidad dominante por encima de la naturaleza infinita y hostil (puesto que lo hostil puede entrar sólo en una relación de dominio).+

Abraham erraba con sus rebaños por una tierra ilimitada. No se había familiarizado con parte alguna de esta tierra, cultivándola y embelleciéndola (por lo cual hubiera llegado a quererla y a aceptarla como parte de su mundo); únicamente sus bestias apacentaban la tierra. Las aguas descansaban en pozos profundos sin movimiento, sin vida; los pozos habían sido excavados con dura labor (o si no, costosamente adquiridos o conquistados); eran una propiedad conseguida por la fuerza, una necesidad, dentro de la penuria, para él y sus bestias. Pronto volvió a abandonar los vergeles que, a menudo, le ofrecían sombra y alivio.+

Tuvo, sí, teofanías, pero eran solamente las apariciones de su objeto supremo. Era un extranjero en su tierra y volvió a recurrir siempre a aquel objeto supremo, pasando de lo particular a la totalidad, de lo múltiple a la unidad que lo abarcaba. Lo supremo para Abraham era una gran unidad que

abarcaba y comprendía toda la multiplicidad. Esta unidad, sin embargo, era meramente la seguridad de su existencia, de su vida, extendida a sus descendientes. En su divinidad todo le servía; al seguirla, seguía a su propia totalidad; cuando se sacrificaba, se sacrificaba para sí mismo. Al fijar su mirada continuamente sobre este objeto, sobre la imagen de su ser en el espejo, la severa unidad de este Todo que se le aparece en cuanto piensa en su futuro en los huertos sagrados, que se le presenta a través de la firme creencia, confianza en este futuro y a la cual sacrifica todo ser particular (sin vincularse con particularidad alguna, puesto que esto lo destruiría), hace que incluso el amor hacia su único hijo (condición del cumplimiento de las promesas de su Dios) se le pueda aparecer como algo heterogéneo, como algo que perturba la unidad pura, como una infidelidad hacia ésta, marcada por el amor que siente por él, como algo contrario a la firmeza, a la necesidad, a la eternidad y certeza de su Todo (la realidad del cual no depende de algo particular, de algo casual y perecedero como una persona humana); [así] la severa unidad de este su Todo puede exigir de Abraham el sacrificio de este hijo.

Tal era la índole de la divinidad de Abraham; la fe en la misma se transmitió hasta las generaciones más lejanas. Un objeto infinito al cual este pueblo servía y que, a su vez, le servía a él; pero servía a este pueblo únicamente en cuanto totalidad, en cuanto unidad que no se distraía siguiendo veleidades particulares/

Después de Abraham, de tiempo en tiempo, había otros que volvieron a concebir esta gran unidad; pero, como sus descendientes se multiplicaron hasta constituir un pueblo, el objeto de esta unidad ya no era un individuo, sino todo el pueblo, el Estado. Cada uno de los judíos servía todavía al objeto infinito, pero éste servía sólo a la totalidad o a los dueños de la totalidad, a los sacerdotes, no a los particulares. (Josefo, Historia judía, libro 4, cap. 4.)

Moisés volvió a fijar su mirada en aquella unidad infinita y procuró todo para elevar a su pueblo hasta la misma. Sin embargo, sólo consiguió que el pueblo, por momentos, temblara ante aquella unidad infinita, sin recrearla nunca por sí mismo. Únicamente más tarde, cuando se encontraba abandonado de todos los poderes a los cuales acudía (y, sobre todo, al

encontrarse abandonado por sí mismo), retornó el pueblo judío a aquella unidad. La unidad a la cual se había elevado un Moisés, un Abraham, no existió como tal para los coetáneos de Moisés. Éste la presentó a ellos como a un Señor y las leyes que les impuso eran un yugo. Es verdad que Moses Mendelssohn afirma que en la ley judía no se imponen verdades eternas, que todas las leyes se referían únicamente a instituciones del Estado, que limitaban solamente el poder discrecional y que, por lo tanto, la religión judía no era una religión positiva. Sin embargo, toda la constitución estatal de los judíos es una servidumbre ante el Dios y la fe impuesta de este Dios; esta unidad mandada sí pudo convertir a la religión judía en una religión positiva. Naturalmente, no era una religión positiva para aquel que se elevaba a sí mismo a aquella unidad.

Las sectas, los esenios, los saduceos, nacieron porque aquella unidad ya no era suficiente; se crearon cuando las fuerzas de los hombres habían sido forzadas a replegarse sobre sí mismas, cuando los hombres llegaron a reflexionar sobre sí mismos y a querer crear en sí mismos la unidad del ser. Los fariseos intentaban vincular las dos unidades: la unidad interior y la unidad dada. Los saduceos y los esenios dejaron subsistir las dos unidades sin vincularlas. (Los esenios, porque para ellos los objetos eran o bien hostiles o bien indiferentes.+

Cuando los romanos dominaban el mundo, la independencia frente a la dominación externa coincidió con la fidelidad hacia los mandamientos paternos. Los judíos, entonces, lucharon para poder servir al objeto infinito (que hubiera dejado de servirles, que los hubiera abandonado si hubieran cesado de rendirle pleitesía). Cuando una parte de Judea se convirtió en provincia romana la forma de gobierno de los judíos era, a través del Sinedrio, aristocrática; sin embargo, el dominio del mismo estaba limitado por la ley. En realidad, lo que regía entonces era la ley que vivía en el pueblo, la opinión pública. En los tiempos de Moisés y bajo los jueces hasta los reyes, bajo la teocracia propiamente dicha, dominaban, en cuanto poder ejecutivo, los altos sacerdotes. El objeto infinito les servía en verdad contra el pueblo.+

Un pueblo que está sirviendo a un objeto debe suponer, necesariamente, que éste le sirve a él a su vez; debe crear una unión entre sí y este objeto;

pedirle justicia o esperar su gracia.

Dado que, por el largo tiempo transcurrido, el servicio de Jehová se transformó en una propiedad del pueblo judío, [los judíos] lucharon como héroes, de la misma forma en que todos los hombres se convierten en héroes y luchan como tales cuando es atacada su propiedad más íntima.

5[6]

En los tiempos de Abraham las ciudades y los pueblos nómadas ya no tenían lugar uno junto al otro. Abraham se desvinculó violentamente de sus parientes; meramente por un impulso de independencia, sin haber sido ofendido, expulsado u obligado a buscar nueva patria. Él mismo desgarró los vínculos de la amistad y la convivencia. El primer acto por el cual se constituyó en un ser independiente, en el tronco de un pueblo, fue una separación; había abandonado el amor[7].+

Quien ha sido expulsado —como los [antiguos] colonos griegos— no ha abandonado el amor, sino que, al hallarse éste agobiado, huyeron para poder salvarlo y mantenerlo. Todos llevaron a sus dioses consigo sin un rastro de institución polémica (como la circuncisión de Abraham), tratando de encontrar el amor en otra parte. En cambio, Abraham se fue para ser libre. Ése era el rasgo distintivo de su divinidad. Era y permanecía un extraño en todas partes a donde iba; no era tan independiente como para poder evitar todo tipo de relación con otros, así que entró en relaciones hostiles. [Él] en Egipto, como [Isaac] en Gerar con Abimelec, tuvo que salir del paso con ambigüedades o entró en guerra con los reyes. Vivía entre hombres que nunca dejaron de ser extraños para él, más o menos hostiles, siempre reaccionando contra ellos para conservarse libre —a menudo luchando— y así su Dios era el ideal de la oposición. No consintió que su hijo se casase con una cananea ni permitió que el bienintencionado Efrón le regalase el lugar de la tumba de Sara. Y, sin embargo dependía de la gente de la ciudad, pues necesitaba trigo. Isaac cultivó cereales.

El Dios de Abraham se distinguía de los Lares, propios de la familia [antigua]: aunque cada familia tuviese sus Lares, dividiendo y aislando así lo inconmensurable, dejaba también a los otros partes del mismo; es decir, concedía a los demás los mismos derechos. Aunque no estuviera vinculada con los otros, conservaba una relación de derecho con ellos. Abraham, en cambio, se aisló de todos los hombres y se guardó para sí todo lo inconmensurable, en vez de admitir, como los Lares familiares, que otros los tuviesen exactamente igual que él.

El Dios de Abraham no era un Dios familiar o nacional, como lo tuvieron otros pueblos, más que en el sentido de que la nación judía debería haber sido la única nación. Abraham, completamente aislado del mundo entero, de la naturaleza entera, quería dominar dentro de su familia sobre todas las cosas; pero su pensamiento se hallaba en una posición antagónica frente a la realidad, ya que en ésta se encontraba limitado y apenas consiguió en toda su vida más que ir saliendo del paso. De aquí que la dominación fuera su ideal. En él la opresión lo unificaba todo. Abraham era un tirano en su mente; su ideal realizado, Dios: algo en lo que nada del mundo participaba, sino que estaba dominado por él.

El único amor que llegó a sentir [, por su hijo Isaac,] le daba escrúpulos; y éstos se hicieron una vez tan fuertes, que estuvo dispuesto a destruirlo también.

Allá donde sus descendientes tuvieron poder, allá donde pudieron realizar algo en la realidad misma, dominaron con la tiranía más dura e indignante (las diabólicas bajezas sodomíticas contra los habitantes de Siquem [*Génesis* 34]), puesto que cuando lo infinito resulta ofendido, la venganza tiene que ser también infinita, es decir: tiene que ser una aniquilación, puesto que fuera de lo infinito todo es materia, algo que, encontrándose fuera de él, no participa de él, no es sino un material sin derecho propio, sin amor, algo maldito, que se salva quedándose quieto u ocultándose. [Todo] lo que sintió Jacob por aquella acción satánica [de sus hijos Simeón y Leví en Siquem] fue que le haría odioso para los cananeos y pericitas; y que, como él y los suyos no eran más que un puñado, se hallaban en peligro. Dios le dijo entonces que tenía que irse del país. Sólo

en el momento de la muerte se atrevió a hablarles con dureza de lo sucedido (Génesis 49, 5 s.).+

Rigidez de la propiedad; todos los ejemplos: Isaac en casa de Labán[8]. Los bastardos de Abraham, excluidos. El caso más llamativo, el de Esaú y Jacob ([Génesis] 38, 28).

También José, en cuanto adquirió poder, convirtió a todos los egipcios en esclavos e introdujo la jerarquía política (Génesis 47, 19, 23), en la que todo estaba relacionado con Dios; hizo entrar a los egipcios en el mismo tipo de relaciones con su rey, realizaba su divinidad.

אלשוי. el devastador.

Objetividad de Dios (Exodo 20, 19 s.).

Después de la muerte de Moisés la esclavitud bajo otros pueblos alternó con períodos de independencia estatal. En estos últimos estadios o bien [estuvieron] desunidos entre sí o bien felices sirviendo a dioses ajenos. La felicidad acallaba el odio y hacía que se unieran con otros pueblos. Estas unificaciones en la forma de la contemplación: dioses.

Los judíos se sorteaban entre sí los bienes de los otros pueblos, incluso antes de empezar la guerra (Josué], 24 [y] 13).

El castigo sólo es posible mediante una ley que nos sea ajena y a la que nos encontremos atados.

6[9]

Extensión de la legislación con el avance de la separación. Noé: la permisión para degollar animales, no para beber su sangre (Kant [,] prohibición de la caza, paz eterna, de los animales vivientes), prohibición de matar [los animales] a golpes; estado de necesidad máxima.

La bendición de Abraham: propiedad y posesión para sí y sus descendientes; estado de necesidad menor.

Los diez mandamientos de Moisés: la veneración de Dios, la fiesta; nuevo: temor reverente hacía los padres; adulterio; mentira y apetencias.

Estado de necesidad mayor, separación menor; es decir, separación menos múltiple; separación más múltiple, estado de separación menor.

Allá en el surgimiento de la cultura, porque había menos [elementos] vinculados; en una cultura superior, una cantidad mayor de separaciones puede ir junto con un estado de necesidad menor, puesto que aún queda mucho unido; sin embargo, un estado de necesidad en una cultura superior desgarra mucho más y hace" que los hombres sean más terribles; en la medida en que aumenta la cultura, aumentan las necesidades, las separaciones y las unificaciones.

… una divinidad que aseguraba a su pueblo una existencia animal; en aquél se concentraba toda la verdad, todo el derecho; a éste no le queda sino una existencia pasajera, animal. El sujeto infinito, frente a lo infinito no se mantiene nada [autónomo], mantener siempre rígidamente esta relación [con el infinito], acordarse de ella en todo acto humano, vincularla con toda actividad, de ahí: invisible; sacrificio.

La relación de los judíos en cuanto ciudadanos no podía ser otra que de dependencia —igual para todos— de la casta de los sacerdotes; así la posibilidad de tudas las leyes políticas, es decir: de todas las leyes de la libertad ha sido quitada.

— los israelitas se comportaban muy pasivamente en este proceso [de su liberación de Egipto]. Los actos [«milagrosos»] de Moisés y de Aarón tuvieron sobre ellos el mismo efecto que sobre los egipcios: influyeron en ellos en cuanto [manifestaciones de] un poder. La mayor dureza provocada de esta manera [entre los egipcios] no impulsó a los judíos a una actividad autónoma, no reaccionaron contra ella con una fuerza mayor, sino que sufrían más profundamente (Exodo 5, 21). 6,9: Los israelitas se mantuvieron totalmente inactivos, incluso en el proceso de su liberación siguen siendo esclavos; el único ejemplo conocido de un pueblo forzado a la libertad. Su única reacción era murmurar contra su liberación; en el resto, una obediencia pasiva, los egipcios casi los empujaron (Exodo 12, 33, 34).

No cometen una acción heroica, pero en su fantasía se cometen grandes cosas en su favor, por su causa sufren…

La violencia, contra cuyo ataque uno se defiende, justifica la muerte y la perdición, ya que aquel que cayó en la desdicha ha puesto esto como fin

para el uno y para el otro; [la muerte] puede recaer sobre el uno o sobre el otro, así cada uno tiene los mismos derechos: los israelitas, en cambio sufren, pero no se defienden; los egipcios, a su vez, no se ven derrotados por sus enemigos: la acción que los israelitas se reservaron para sí fue robar las vasijas de sus vecinos que, confiados, se las habían prestado. […]

Comparación: la invisibilidad del Dios judío, innombrable —la prohibición de hacer de él una imagen— (el rostro de Moisés brillaba tanto que no lo podían mirar) su sitio en lo arcano del templo. [Comparar esto] con los misterios eleusinos, donde se enseñaba por palabras, imágenes, sacrificios, pero donde no se podía hablar de ello; las leyes y las ceremonias mosaicas no provenían en absoluto de la fantasía del pueblo (es por lo menos desconocido hasta qué punto ocurrió esto); mucha arbitrariedad en ellas: las formalidades, las nimiedades y, de esta manera, de un golpe…

El éxodo: la acción del pueblo, su espíritu [el de Moisés] en la misma, su fin, su ideal, aquí realizado en la misma. […]

Enteramente egipcia es la casta separada de los sacerdotes: las purificaciones, la impureza, muchas aves y animales. La religión que los israelitas pudieran haberse dado a sí mismos tendría que haber sido o bien muy simple, o bien parecida a la de los egipcios, o bien relacionada con la religión egipcia, pero opuesta a ella. Puesto que la religión mosaica no surgió del mismo espíritu de la nación, puesto que no estaba conectada con él, sino que fue algo que los judíos recibieron, la misma era algo ajeno, muerto para ellos; de ahí su inconstancia. La religión mosaica: una religión del infortunio para el infortunio; no la de la dicha que quiere un juego alegre; el Dios es demasiado grave.

Puesto que los judíos en cuanto ciudadanos no eran *nada*, ya que adquirieron valor sólo a través de su relación con Dios, era necesario que relacionaran lo máximo posible de sus actos con la religión.

La cantidad de purificaciones: hay una pureza de la candidez que no sabe que se ha mancillado, y una pureza de la perversidad; una virginidad cuya fantasía es perversa, que se mancilla con todas las cosas —impureza de la reflexión— separación del mundo de uno mismo.

Si el objeto infinito es todo, el hombre no es nada; lo que aún *es*, lo es por la gracia de aquél; el objeto infinito ha hecho que algo se aliene de él, y

este algo, a lo cual lo infinito concede el ser, es algo sagrado para él; puesto que cuanto existe en él, existe gracias a ese objeto infinito. Por eso tiene que mantenerse limpio; los santos querían aniquilarse y desdeñaban todo lo suyo, se revolcaban en el estiércol y se dejaban comer por los piojos para que la divinidad *sea*; los judíos, sin embargo, confirieron ser incluso a esto; para que los judíos fueran capaces de distinguir lo puro y lo impuro tenía que serles ordenado: todo tenía que estar relacionado con la divinidad. Toda la legislación surge de *esta* idea. Moisés: Dios es Señor; todo vuestro quehacer, o bien en su servicio o bien [para] el placer que Él os ha concedido; encantamiento que encadena [a los judíos] en la esfera de la [mera] realidad; todo lo que tuviera un carácter ideal, todo lo bello está exorcizado, puesto que no es algo real, nada de inmoralidad, porque ella implica autonomía humana; un continuo conservarse en aquello que Dios deja ser que uno sea, respetarlo, mantenerlo limpio, establecer la menor cantidad posible de relaciones con otros, conservarse dentro de una unidad estricta, de acuerdo al ideal; la menor cantidad de relaciones positivas, una religión del infortunio, puesto que en el infortunio la separación está presente, nos sentimos como objetos y tenemos que huir hacia aquello que [nos] determina; en la dicha esta separación ha desaparecido, reina el amor, la unión concordante, pero entre los judíos no puede ser elevada para convertirse en un Dios, liberándola de las separaciones existentes y fortuitas; en ese caso existiría un Dios sin dominación, un ser amistoso, algo bello, algo viviente, cuya esencia sería la unificación; el Dios de los judíos, en cambio, es la máxima separación: excluye toda unificación libre, dejando lugar sólo para la dominación o para la esclavitud.

La adquisición de la propiedad puede perturbar la igualdad de los ciudadanos, y las leyes de Solón han tomado, sabiamente, las disposiciones necesarias para conservar la igualdad de las herencias (puesto que las leyes de Licurgo que tenían el mismo propósito no consiguieron su fin, véase Paw); en Moisés, lo mismo con una razón diferente: fue la incapacidad de adquirir propiedad; Dios dice: no podéis alienar nada, porque la tierra es mía; sois extranjeros para mí e hijos de una nación ajena. Levítico 25, 23 ss., [cfr. versículos] 16, 55.

La amenaza (muchas veces recurrente) con los castigos y la promesa de recompensas —hay una gran diferencia si se reflexiona sobre ellas o no— dentro de una legislación positiva son perfectamente adecuadas; porque la cancelación de aquello que se ha hecho para superar un estado de necesidad hace surgir de nuevo el estado de necesidad anterior; pero en cuando ya no se trata de un estado de necesidad [la amenaza de los castigos y la promesa de la recompensa], no son adecuadas; y la legislación israelita, como toda legislación, sólo servía para superar un estado de necesidad. El estado de necesidad tiene fines y actúa de acuerdo a fines; no así la alegría, el juego, el amor; pero la religión judía, que surgió sólo de un estado de necesidad, tenía que tener fines; así pues, sólo superaba un estado de necesidad; su unificación era incompleta, por lo que dejaba que unos [contenidos] coexistieran junto a otros, o bien los aniquilaba, esenios.

Coré y Datán sentían la igualdad de [no ser] nada; se enfurecieron porque Moisés se arrogó una situación de preferencia y una posición de dominación sobre los súbditos de la divinidad. Números 16, 3 […].

Deut. 4, 19: no debéis adorar al sol, la luna, los astros, puesto que Dios los ha creado para el bien común de todas las naciones; porque la hostilidad era el principio de su religión. […]

Mientras no se decidía la lucha con las otras naciones, mientras que existieron la totalidad del Estado judío y la esperanza de conservarlo surgían hombres inspirados en favor de esta totalidad: profetas; pero cuando esta totalidad estaba destruida… Sólo posteriormente, cuando los judíos vivían bajo presión [ajena], cuando eran siervos de otras naciones, cuando su estado de necesidad estaba superado hasta el punto de poder existir físicamente, entonces fueron empujados de nuevo, unilateralmente hacia su Dios, puesto que les había sido dejado éste; al ser agredidos por un lado, tenían que reaccionar en otra dirección, tenían que movilizar otras fuerzas, desarrollar otros tipos de conciencia. Los judíos sólo se aferraron a la unidad objetiva y a su culto […]. Los mejores de entre ellos renunciaron a la unidad [que les regía] hasta entonces (un tranquilo comer y beber, puesto que tanto había sido desgarrado para [conservar] esta unidad) y se crearon una [unidad] más severa, se separaron violentamente de la misma —esenios —, o bien se aferraron a la unidad y a su culto para tapar su desgarramiento

restante, para impedir que ese desgarramiento se hiciese consciente (fariseos), o bien por intermedio de una tiranía aún más firme y astuta —saduceos—, falta de libertad…

7[10]

Con Abraham, el verdadero tronco de los judíos, comienza la historia de este pueblo; su espíritu es la unidad, el alma que rigió todos los destinos de su descendencia. Este espíritu aparece en configuraciones diferentes, según que haya luchado contra fuerzas diferentes o que, al ser derrotado por la violencia o por la seducción, se haya mancillado, adoptando un [modo de ser] ajeno. Aparece, por lo tanto, o bien en las diversas formas de la movilización armada o del conflicto, o bien en la forma como soporta el yugo del más fuerte; está última forma se llama «destino».

Del curso tomado por el desarrollo del género humano antes de Abraham, del importante período en el cual la barbarie subsiguiente a la pérdida del estado natural procuraría volver por diferentes caminos a la unión destruida, de esta marcha se nos conservaron sólo pocos y oscuros vestigios/

La impresión que causó el diluvio de los tiempos de Noé sobre el ánimo de los hombres debió de ser la de un profundo desgarramiento y su efecto no pudo ser otro que el descreimiento más espantoso frente a la naturaleza(13). Ésta, antes amistosa o tranquila, abandonó entonces el estado de equilibrio de sus elementos y replicó a la fe que en ella tenía el género humano con la hostilidad más destructiva, invencible e irresistible; ante su furia, que careció de toda diferenciación que el amor pudiera haber hecho, no se salvaba nada y derramaba salvaje devastación sobre todas las cosas.+

La historia nos señala algunos fenómenos que fueron las reacciones contra la impresión que dejaba esa masacre universal causada por los elementos hostiles. Para que el hombre pudiera resistir a los arranques agresivos de esta naturaleza ahora hostil, ésta tenía que ser dominada, y puesto que el todo puede dividirse sólo en idea y en realidad, la unidad

suprema de la dominación se encuentra o bien en algo pensado o bien en algo real. Fue en el [ser] pensado donde Noé reconstruyó el mundo desgarrado. Hizo de su ideal —algo pensado— algo existente y luego opuso al mismo todo el resto, [también] como algo pensado; o sea como algo dominado. Este ser le prometió entonces mantener dentro de sus límites los elementos que le servían, de manera que nunca pudiera haber otro diluvio destructor del género humano.+

Entre los seres vivientes capaces de ser dominados de esta manera impuso a los hombres la ley, el mandamiento de restringirse, de tal manera que no se mataran mutuamente. Aquel que quebrantara tal restricción caería bajo el poder de esta ley y se convertiría en algo sin vida. Este (ideal convertido en algo existente) recompensó al hombre de su sumisión, otorgándole el dominio sobre los animales. Sin embargo, aunque sancionara este único desgarramiento de lo viviente —el matar a las plantas y a los animales—, convirtiendo la hostilidad que se impuso por la penuria en dominio legalizado[14], lo viviente era todavía respetado en la medida en que se prohibía ingerir la sangre de los animales, porque en ella —se afirmaba— residía la vida, el alma de los seres vivientes. (Génesis 9, 4.)[15]

Nimrod (si es permisible conectar aquí con las crónicas de Moisés las exposiciones correspondientes que Josefo —*Antigüedades judías*, vol. 1, cap. 4— hace de su historia) por el contrario, puso la unidad [dominante] en el hombre, convirtiéndolo en el ser que transforma al resto de la realidad en algo pensado; es decir, en el ser que mataba, que dominaba. Nimrod intentó dominar la naturaleza hasta hacerla inofensiva para los hombres. Adoptó una actitud defensiva contra ella: era «hombre atrevido que porfiaba con su fuerte brazo que amenazaba, para el caso que plugiera de nuevo a Dios devastar al mundo con un diluvio, no economizar ni poder ni medios para ofrecer resistencia adecuada. Así resolvió edificar una torre que debería ser mucho más alta que la máxima altura posible de las olas y de las corrientes del agua, vengando de esta guisa la muerte de sus antepasados» (de acuerdo con otro relato, *El Eupólemo* de Eusebio, fueron los mismos sobrevivientes del diluvio quienes edificaron la torre). «Persuadió a los hombres que todo lo bueno fue conseguido por ellos mismos, por su valentía y su fuerza; de

esta manera cambió todas las cosas y creó en breve tiempo una dominación tiránica.»+

Nimrod unificó a los hombres (que se habían vuelto desconfiados entre sí, alienándose unos frente a otros), pero no en una sociabilidad alegre, en la cual confiaran tanto los unos en los otros como en la naturaleza. Los mantenía juntos, pero por la violencia. Se defendía contra el agua con muros; fue cazador y rey. De esta manera, en su lucha contra la penuria, los elementos, los animales y los hombres, tenían que soportar la ley del más fuerte que era la ley del viviente.

Noé se aseguró contra el poder hostil de la naturaleza sometiendo a ella y a sí mismo a un ser más poderoso, dominándola. Ambos concertaron una paz forzada con el enemigo, perpetuando la hostilidad. Ninguno de los dos se reconcilió con él, tal como lo hizo la bella pareja de Deucalión y Pirra, quienes, después del diluvio de su época, invitaron a los hombres a retomar su amistad con el mundo y con la naturaleza, haciéndoles olvidar, en la alegría y en el gozo, la penuria y la hostilidad. Concertaron una paz de amistad; fueron los progenitores de naciones bellas y convirtieron su época en madre de una naturaleza nacida de nuevo, que conservó su vigor juvenil.

8[11]

Nada de opone más a las bellas relaciones, basadas por naturaleza en el amor, que las de esclavo y señor; y éstas eran las de los judíos. Mientras el padre vivía, el hijo era su esclavo; sólo a su muerte, que le otorgaba al hijo un campo propio, se hacía éste tan independiente como ello era posible entre los judíos. El hijo que, rompiendo la relación [establecida] con su padre, se comportase violentamente con él del modo que fuese (y todo desamor era violencia), merecía sufrir la violencia más severa. Ahora bien, separarse del padre para ser un hombre independiente no es desamor ni violencia; y si el padre se niega a reconocerlo, es él quien está violentando al adulto plenamente desarrollado, imponiéndole la servidumbre, más aún, no dejándole ni siquiera la libre elección de una mujer, que es lo más libre

que hay, lo que de ningún modo puede ser transferido a otro, ni otro puede ejercer en su lugar por más inhábil que el hijo sea para ejercer por sí mismo su derecho a explayar su vitalidad bajo la representación paterna o tutorial. Ésta es la tiranía más absoluta o —como se trata de una costumbre, de un derecho legítimo del padre, y por tanto el hijo no puede ver en ella algo formalmente tiránico— presupone un pueblo a cuyo carácter le es ajeno todo lo que signifique libre amor, belleza, y cuya única conciencia es la de dominación y esclavitud. En el caso de que la mujer fuera elegida por el mismo hombre, éste la compraba a los padres de la mujer, y la situación de ella en el matrimonio era la de una comprada. Si su marido moría sin descendencia, la mujer pertenecía a las tierras, que tenían que quedarse en la familia y ella con ellas; el pariente más cercano tenía que heredadas, luego también tenía que casarse con ella.

Como la doncella era una cosa(16), lo único que se veía en ella era una mercancía que se había comprado; y para examinar si la cosa-mercancía respondía a las condiciones en que se había vendido, fue como nacieron leyes asquerosas y costumbres repugnantes de sobra conocidas, porque amada nunca lo fue. También actualmente el campesino de St. Gallen…[12]

[ESBOZOS SOBRE RELIGIÓN Y AMOR]

(1797-1798)

[1] MORALIDAD, AMOR, RELIGIÓN[1]

SE le llama *positiva* a una fe en la que lo práctico existe teoréticamente, en la cual lo originalmente subjetivo existe únicamente como algo objetivo. Se le llama positiva a una religión que pone como principio de la vida y de los actos las representaciones de algo objetivo, de algo que no puede llegar a ser subjetivo.+

La actividad práctica actúa libremente, sin unificación de lo opuesto, sin estar determinada por éste, sin que se introduzca la unidad en una multiplicidad dada(17), sino que es la unidad misma la que únicamente se salva frente a la multiplicidad de lo opuesto, que en lo que respecta a la facultad práctica permanece siempre sin unirse. La unidad práctica se afirma por la completa cancelación de lo opuesto.

Todos los mandamientos morales son exigencias de defender esta unidad frente a los impulsos; son diferentes únicamente en cuanto que se dirigen contra diferentes impulsos [acompañados por] la representación de esta unidad.

¿Qué es el concepto de la moralidad? Los conceptos morales no tienen objetos en el mismo sentido en que los conceptos teóricos tienen sus objetos. El objeto de aquéllos es siempre el Yo; el objeto de éstos es el No-Yo. El objeto del concepto moral es cierta determinación del Yo que, para convertirse en un concepto, para poder ser conocido, para poder ser objeto,

está opuesto, en cuanto determinación diferente, al Yo, que se considera como un accidente del Yo, que se excluye de la determinación del Yo que conoce en *este* instante; el concepto [moral] es una actividad reflejada en la reflexión. Un concepto moral que no se ha producido de esta manera, que es un concepto sin actividad, es un concepto positivo; sin embargo, se pretende que, al mismo tiempo, sea un concepto práctico. Tal concepto positivo es algo meramente conocido, algo dado, algo objetivo, que recibe su poder, su fuerza, su efectividad por un objeto que exige respeto o despierta temor, ante el cual nos anonadamos, frente al cual tendríamos que sucumbir, si en esos conceptos [morales] no se nos abriera un camino hacia aquel objeto, una esperanza de ser perdonado (y así la posibilidad de ser unos con él).

El concepto moral positivo es capaz de perder el carácter de la positividad, si la actividad que expresa llega a ser desarrollada por el [sujeto] mismo, adquiriendo así una fuerza propia; sin embargo, lo que se llama corrientemente «positivo» tiene la característica de no ser una actividad reflejada [en la reflexión] de nosotros mismos, sino la de ser algo objetivo, sin poder perder jamás este carácter.

Es verdad: lo moral también puede hacerse objetivo, en la medida en que es representado y concebido; pero la conciencia permanece siempre vinculada con lo moral o, si no, esta conexión puede restablecerse al instante: la conexión de que somos nosotros mismos, de que es nuestra propia fuerza y actividad libre la que constituye el objeto del conocimiento. [Por otro lado], lo que es moral, por una parte, y lo que es objetivo en el sentido corriente, por la otra, se oponen como dos contrarios.

El objeto infinito y sus formas de actuar son positivos también para la facultad cognoscitiva: milagros, revelación, apariciones.

Se pretende que en la intuición no se da una totalidad, que la facultad cognoscitiva debe renunciar a la «fantasía» de que las leyes de su [propia] naturaleza configuran —en uno de sus aspectos— una totalidad; que en el fenómeno no se da la misma cantidad de actividad [que de pasividad], que la intuición no debe concebir nunca al fenómeno como una totalidad. Se pretende que la acción, la causa, es algo desconocido, que un lado de la

interrelación no es ni un objeto —un No-Yo— ni un Yo (y que no es como en las acciones humanas, donde un lado es un Yo).

La naturaleza del Yo práctico consiste en un trascender de lo real por parte de la actividad ideal, y en la exigencia de que la actividad objetiva sea equivalente con la actividad infinita. La fe práctica es la fe en ese ideal; solamente es positiva aquella fe práctica en la cual se da tanto ese trascender como la exigencia de la igualdad. Esta exigencia sólo puede ser dada por un objeto poderoso y dominante (autoridad); éste, sin embargo, y su forma de actuar no pueden ser concebidos por nosotros. Si los concibiéramos, sería determinado por nosotros. Sus formas de actuar tienen que ser milagros para nosotros, algo que para nosotros es imposible, es decir: presuponen una actividad en la que no reconocemos la actividad de un Yo. Con esto se distinguen de los actos que conocemos en cuanto actos de seres libres, en cuanto actos de un Yo.

Cuando se trata del fin moral que atribuimos a la providencia de la divinidad, nuestra reflexión no se dirige a los otros aspectos —desconocidos— de su ser, sino que juzgamos que su actividad es, a ese respecto (en cuanto realización de un fin moral), la actividad de un Yo.

RELIGIÓN, FUNDAR UNA RELIGIÓN

El otro extremo de la dependencia de un objeto es temer a los objetos, la huida ante ellos, el temor ante la unión, la suprema subjetividad.

Objetivo:

1. Lo real en el espacio.

2. Las determinaciones internas: objetivas con la conciencia de que son determinaciones internas.

3. Las determinaciones internas, sin la conciencia de que son determinaciones internas.

Religión es la veneración libre de la divinidad. La religión meramente subjetiva, sin imaginación es la rectitud.

Comprender es dominar. Vivificar a los objetos, convertirlos en dioses.

Contemplar un torrente [como una masa de agua] que tiene que precipitarse (de acuerdo a las leyes de la gravedad) a las regiones más bajas y que está encerrado y presionado por sus bordes es comprenderlo. Darle un alma, participar en él como en algo que nos es semejante, es convertirlo en un Dios. Sin embargo, dado que un torrente, un árbol es, a la vez, un objeto y puede estar sometido a la mera necesidad (de la misma manera como en el caso de los hombres divinizados, éstos —en cuanto tales— se distinguen de su otro estado en que solamente son hombres), se trata únicamente de semidioses, no de dioses eternos, necesarios.

Ahí donde sujeto y objeto —o libertad y naturaleza— se piensan unidos de manera tal que la naturaleza *es* libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez; no se puede decir que sea sujeto en oposición a objetos o que tiene objetos.

Las síntesis teóricas se convierten enteramente en objetivas, en algo que se opone totalmente al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad; frente a ella el hombre escindido [en sí mismo] siente respeto, veneración; el hombre unido [consigo mismo], amor. Aquél, a causa de su mala conciencia —la conciencia de la escisión —, siente temor frente a ella.

Se puede llamar a esa unión, unión del sujeto y del objeto, unión de la libertad y de la naturaleza, unión de lo real y de lo posible. Si el sujeto conserva la forma de sujeto y el objeto la forma de objeto, [entonces] la naturaleza sigue siendo naturaleza y no se ha realizado unión alguna. Entonces es el sujeto, el ser libre, la parte dominadora; y el objeto, la naturaleza, lo dominado.

En los tiempos antiguos los dioses se movían entre los hombres; en la medida en que creció la separación, la distancia entre los hombres, también los dioses se desprendían de los hombres. Ganaron, en cambio, en sacrificios, e incienso, en servidumbre. Llegaron a ser más temidos, hasta que la separación avanzó hasta un punto en que la unión se podía realizar

sólo por la violencia. Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser.

[2] AMOR Y RELIGIÓN[2]

… en la misma forma como llegan a conocer diferentes especies que no les son hostiles, aceptan también varios dioses en su Panteón.+

«Que vuestro Dios sea también el nuestro», es decir: considerémonos como unidos y no como particulares [separados].+

Un pueblo que desdeña a todos los dioses ajenos tiene que llevar en su seno el odio hacia todo el género humano.

Ahí donde la separación entre el impulso y la realidad es tan grande que surge un auténtico dolor(18), entonces, es verdad, pone como causa de este sufrir una actividad independiente y anima esta actividad; pero dado que la unificación con el dolor es imposible, ya que es un sufrir, es imposible también la unión con aquella causa del sufrir; entonces el hombre la pone frente a sí mismo como a un ser hostil. Si nunca hubiera recibido favores de este ser, entonces le atribuiría una naturaleza hostil que no cambia; pero si obtuvo ya una dicha de él, si ya lo amó, entonces tiene que pensar que su ánimo hostil es sólo algo pasajero. Y si está consciente de alguna culpa, entonces reconoce en su dolor la mano punitiva de la divinidad, con la cual anteriormente vivía en amistad.+

Pero si está consciente de su pureza y tiene la suficiente fuerza para soportar la separación completa, entonces se enfrenta con un poder desconocido, en el cual no hay nada humano, se enfrenta, poderosamente con el destino, sin someterse, y sin entrar en otro tipo de unión con él; la cual por ser una unificación con un ser más poderoso podría ser sólo servidumbre.

Si se unifica ahí donde en la naturaleza prevalece la separación eterna, si se unifica lo que es incompatible, ahí se produce la positividad. Lo así unificado, este ideal, es entonces algo objetivo, hay algo en él que no es sujeto.

Al ideal no lo podemos poner fuera de nosotros; si lo pusiéramos sería un objeto. Y no lo podemos poner enteramente en nosotros, ya que entonces no sería un ideal.

La religión es uno con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismo en él, y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender.

«El iniciado (Platón, Fedro) que antes gozaba de la visión completa de la belleza eterna, se sobrecoge inicialmente cuando ve un rostro casi divino que es una buena imitación de la belleza o de otra idea incorpórea, y le recorre un estremecimiento de los del principio; luego mira con más detención y venera [entonces] al amado como a un Dios; si no temiera la fama de la locura sacrificaría ante el amado como ante un efigie, como ante un Dios»[3].

[3] CREER Y SER(19)

«CREER» es la manera en que una unificación que unifica una antinomia está presente en nuestra representación. La unificación es la actividad; esta actividad reflejada [por la reflexión] como objeto es lo creído. Para unificar [de esta manera] es necesario que a los miembros de la antinomia ya se los haya sentido o pensado como antagónicos, que su relación mutua se haya sentido como antinomia.+

Sin embargo lo antagónico sólo se puede conocer como tal si [antes] ya se ha unificado. La unificación es la medida con la cual se lleva a cabo la comparación; es frente a ella como los opuestos, en cuanto tales, aparecen cual insatisfechos. Si se muestra entonces que los dos miembros limitados y opuestos no pueden subsistir como tales [uno al lado del otro], sino que se tendrían que cancelar [mutuamente], si se muestra que, en consecuencia, para ser posibles presuponen una unificación (para poder mostrar que son opuestos ya se presupone la unificación), entonces se prueba con ello que la unificación *debe ser*. Sin embargo la unificación misma, el hecho de que *es*,

no se ha probado de esta manera; más bien esta forma de existir de la representación en la conciencia es *creída*. No puede ser probada, puesto que los opuestos son los dependientes, y la unificación con respecto a ellos, lo independiente, y probar significa demostrar la dependencia. Ahora bien, lo que es independiente con respecto a estos dos miembros opuestos, naturalmente, puede ser algo dependiente, opuesto, en conexión diferente. Entonces hay que proceder de nuevo a la nueva unificación, que de nuevo es lo creído.

Unificación y ser son sinónimos; en cada oración la cópula «es» expresa la unificación del sujeto y del predicado: un ser. [El] ser sólo puede ser creído; el creer presupone un ser. Es, pues, contradictorio decir que para poder creer hay que convencerse primero del ser. Es esta independencia, es el carácter absoluto del ser contra lo que uno se topa; puede muy bien ser, pero el hecho de que sea no significa en absoluto que sea para nosotros. La independencia del ser consiste en que *es*, sea o no para nosotros. El ser se afirma, tiene que poder ser algo enteramente separado de nosotros, algo que no incluye necesariamente que nosotros entremos en relación con él. ¿Cómo puede *ser* algo que incluya la posibilidad de que no lo creyéramos? Es decir, hay algo que *es* posible, pensable sin que lo creamos; o sea, sin que por ello sea necesario. Del hecho de que algo sea pensable no se sigue su ser, aunque sí el ser de ser pensado. Sin embargo algo pensado es algo separado, algo que está opuesto al que piensa. No es algo existente.+

El malentendido puede surgir sólo de que hay varias formas de unificación, de ser. Por eso cabe decir: «*es* algo pero no por eso es necesario que yo lo crea»; por el hecho de que le corresponda una manera de ser no le ha de corresponder otra. Además, creer no es ser, sino ser reflejado [en la reflexión]. También en este sentido puede decirse que lo que es no por ello tiene que estar reflejado [en la reflexión], no tiene por qué ser consciente. Lo que *es* no tiene que ser creído, pero lo que es creído tiene que ser.+

Ahora bien, lo pensado como algo separado tiene que transformarse en algo unificado y sólo entonces puede ser creído. El pensamiento es una unificación y [como tal] es algo creído; pero lo pensado aún no lo es.

Lo separado encuentra su unificación en Un ser solamente, ya que un ser diferente en *un* respecto presupondría una naturaleza que [al mismo

tiempo] sería también una no-naturaleza; decir, presupondría una contradicción. [En tal caso], una unificación podría ser en el mismo respecto una no-unificación. Una fe positiva es entonces una fe que, en vez de la única unificación posible, postula otra, que pone en lugar del único ser posible otro ser. Es un creer que unifica a los opuestos, de una manera por la cual sí se unifican, aunque de una manera incompleta; es decir, no se unifican en aquel respecto en el que deben ser unificados.

En la religión positiva, toda unificación pretendidamente es algo dado. Lo dado no se tiene antes de haberlo recibido. Se pretende también que lo dado, después de que ha sido recibido, se conserva parcialmente como tal. Lo dado, sin embargo, no es en este respecto distinto de lo opuesto. Entonces esa unificación sería algo opuesto o, más precisamente, algo opuesto en el mismo respecto en el que *es* algo unificado, lo que sería una contradicción. El origen de esta contradicción se encuentra en una ilusión engañosa, por lo cual maneras incompletas de unificaciones (que en otro respecto siguen siendo opuestos), o un ser imperfecto, se toman por un ser perfecto, por una unificación hecha en aquel respecto en el que *debe* realizarse la unificación. Una manera de ser se confunde con otra.+

Los distintos géneros del ser son unificaciones más o menos perfectas. En toda unificación hay un determinar y un ser determinado, y los dos están unidos. En la religión positiva, sin embargo, se pretende que lo determinante sea determinado también en cuanto determinante. Su acción debería ser sufrimiento, mas no actuación; sin embargo, [aquel factor] determinante frente al cual se encuentra pasivo es también algo unificado y, en *esta* unificación, lo actuante podría haber sido activo. Pero se trata aquí de una unificación de índole inferior, porque en la acción que parte de la fe positiva, este unificado es, a su vez, algo opuesto que determina su [momento] opuesto. En este caso hay sólo una unificación incompleta, puesto que ambos momentos siguen siendo [momentos] opuestos: uno es el determinante y el otro lo determinado. Aunque lo determinante mismo figure aquí como algo activo, la forma de la actividad está determinada por algo diferente; es decir, por el ser dado. Se pretende que lo activo sea algo determinado *en cuanto* activo. Lo que determina así la acción tiene que haber sido antes, en cuanto existente, algo unificado. Si se presupone que

también en esta unificación lo determinante fue algo determinado, se admite que, en cuanto determinado, tiene que haber sido determinado por otro, y así hasta el infinito. De esta manera, el creyente de una religión positiva tendría que ser algo enteramente pasivo, algo absolutamente determinado, lo que es contradictorio.+

Por eso, todas las religiones positivas establecen unas demarcaciones más o menos estrechas, entre las cuales confinan la actividad. Admiten determinadas unificaciones (por ejemplo, la intuición [sensible]), conceden al hombre un determinado ser (por ejemplo, el de un vidente, de un oyente), conceden que es un ser que mueve, un ser activo, pero la actividad así concedida es una actividad vacía. En cada actividad determinada [de este tipo] no es el hombre activo el que produjo la determinación; en cuanto ser activo es más bien un ser activo determinado.

Lo determinante es un poder por el cual la actividad recibe su dirección, su forma. Tal es el caso también cuando se actúa y se tiene fe por confianza. Confianza es identidad de la persona, de la voluntad, del ideal, dentro de la diversidad de la contingencia. Si yo creo en alguien, si yo actúo de acuerdo a él donde no soy él ni él no es yo, entonces estoy determinado [por él]; él es entonces un poder frente a mí y yo tengo una actividad positiva hacia él.

La fe positiva exige fe en algo que no es; lo que no *es*, [tiene dos alternativas]: o bien está en proceso de ser, o bien no lo está. Lo que está determinado no es un existente en la medida en que lo está. Sin embargo, puesto que se pretende que [esto mismo que no es] sea creído, se pretende que es un existente. [En la fe positiva] sentimos un poder, estamos en una actitud sufriente, pasiva frente a él y, [sin embargo], él no pasa por este sentimiento, sino por aquella separación del sentir en la cual lo sufriente (que, de esta manera, se convierte en objeto) se opone a lo que causa el sufrir (y que por lo mismo es sujeto).

Toda religión positiva parte de algo opuesto, de algo que *no* somos y que, [sin embargo], tenemos el deber de ser; establece un ideal delante de su ser, y para que este ideal pueda ser creído tiene que ser un poder. En la religión positiva, lo existente, la unificación, es sólo una representación, algo pensado. «Yo creo que existe» significa: yo creo en la representación, yo creo que yo me represento algo, yo creo en algo creído (Kant,

divinidad); filosofía kantiana, religión positiva. (Divinidad [en cuanto] voluntad sagrada; el hombre: negación absoluta; la unificación se hace en las representaciones, lo que es unificado son las representaciones; la representación es un pensamiento, pero lo pensado no es algo existente.)

QUE LOS MAGISTRADOS SEAN ELEGIDOS POR EL PUEBLO[1]

(antes de agosto de 1798)[2]

SERÍA ya tiempo de que el pueblo de Württemberg abandonara su vacilación entre el miedo y la esperanza, entre las expectativas y los desengaños. No pretendo afirmar que ha llegado también el tiempo de que todo aquel que desea —ya sea por un cambio de las cosas, ya sea por la conservación de la situación antigua— su provecho particular o el de su estamento, o quien consulta en estos asuntos únicamente su vanidad, abandonara esas míseras aspiraciones y dirigiera su ánimo al bien común. [Sin embargo] para los hombres con deseos mejores y con aspiraciones más puras, sí ha llegado el tiempo de confrontar su voluntad indeterminada con aquellas partes de la Constitución que se fundamentan en la injusticia, y dirigir su acción efectiva hacia la transformación necesaria de esas partes.

La tranquila modestia frente a la realidad, la falta de esperanzas, la paciente resignación ante un destino superdimensionado, todopoderoso, se mudaron en esperanza, en expectativa, en una determinación valiente a algo distinto. Se ha hecho viva en el alma de los hombres la imagen de épocas mejores y más justas, y cierta añoranza por una condición humana más pura y más libre conmueve todos los ánimos, llevándolos a una ruptura con la realidad. El impulso de romper con las barreras mezquinas ha hecho que sus esperanzas se fijaran sobre todo [nuevo] acontecimiento, sobre todo lo que hiciera vislumbrar [algo nuevo], incluso sobre los excesos.+

¿De dónde hubieran podido esperar los habitantes de Wurttemberg un auxilio más justo que de la asamblea de los representantes de sus

estamentos? El aplazamiento de la satisfacción de estas esperanzas, el tiempo que transcurre puede sólo purificar estas aspiraciones, separar lo puro de lo impuro, pero no hará sino reforzar el impulso hacia aquello que satisface una necesidad auténtica. El anhelo aquel penetrará tanto más profundamente en los corazones cuanto más se prolonga el tiempo de la espera; no se trata de un vértigo accidental y pasajero. Podemos llamarlo paroxismo, fiebre que se acabará únicamente con la muerte, o cuando se haya expulsado la materia enferma. Es la lucha de la parte sana por arrojar lo malo.

El sentimiento de que el edificio estatal es insostenible tal como existe ahora es general y está profundamente enraizado. Existe el temor general de que este edificio se derrumbará, hiriendo en su caída a todo el mundo. ¿Se pretenderá que, con esa convicción en el corazón, este temor se haga tan poderoso que la decisión sobre lo que se debe conservar, sobre lo que debe caer y lo que debe quedar en pie, se abandone a la buena suerte? ¿No sería preferible abandonar por propia decisión lo insostenible e investigar tranquilamente lo que pertenece al mismo? En este enjuiciamiento, la justicia es la única medida y el valor de ejercer la justicia, el único poder capaz de quitar del camino —tranquila y honrosamente— lo que se resquebraja, y producir una situación firme.+

¡Qué ceguera la de aquellos que creen que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no se concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, y de las cuales el espíritu ya habían huido, pueden seguir subsistiendo y que continúen suponiendo que las formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos ya no tienen interés son suficientemente poderosas como para constituir el vínculo de unión de un pueblo!+

Todas las tentativas de procurar, por intermedio de chapucerías grandilocuentes, nueva confianza en las condiciones y partes de una constitución que ha sido abandonada por la fe; todos los intentos de ocultar con bellas frases a los sepultureros [de lo existente] no sólo traen vergüenza a sus inventores; preparan también una erupción mucho más terrible, en la que se agrega la venganza al sentimiento de la necesidad del mejoramiento y en la que las multitudes, siempre engañadas y oprimidas, llegan hasta

punir la deshonestidad. Contradice tanto a la sensatez como al honor el que uno, ante el sentimiento de que va ocurrir una conmoción de las cosas, no haga nada salvo esperar que el viejo edificio, con sus cimientos ruinosos, se derrumbe y le sepulte bajo los escombros.

Si es que urge un cambio, algo tiene que cambiar. Afirmación tan seca se impone porque el miedo que se siente constreñido se diferencia del ánimo que quiere, por cuanto que los hombres impulsados por ese miedo, por más que sientan y admitan la necesidad de un cambio, demuestran, en el momento en que ocurre la debilidad de querer conservar nodo lo que poseen; les pasa lo mismo que a un pródigo que se ve ante la obligación de limitar sus gastos: cualquiera que sea la cosa a la cual se lo invita a renunciar, la encuentra indispensable, hasta que se ve privado tanto de lo dispensable como de lo indispensable. Un pueblo, el pueblo alemán, no debe ofrecer el triste espectáculo de una debilidad de esta clase. Luego de haberse convencido que es preciso el cambio hay que hacer a un lado el temor de continuar con un examen detallado. Al encontrar injusticias, aquellos que las sufren deben exigir su eliminación, y quien tiene una posesión injusta la debe sacrificar voluntariamente.+

En la disquisición que sigue se presupone tanto la fortaleza de elevarse por encima de la pequeñez del propio interés hacia la justicia, como la honradez de quererla realmente y no limitarse a fingirla. Con demasiada frecuencia, detrás de los buenos deseos y del afán por el bien común, se encuentra solapada la reserva: siempre que coincida con nuestros intereses. Así, tal disposición de dar el sí a todas las mejoras se aterra y empalidece si contra ella se dirige una reivindicación, así no sea más que una vez.+

Que cada cual, cada estamento, alejándose de esta hipocresía, comience por sí mismo antes de formular exigencias frente a otros; antes de buscar las causas del mal lejos de sí y examine su situación y sus derechos; y si se encontrara en posesión de derechos desiguales, que se esfuerce por colocarse en situación de equilibrio con los otros. El que quiera podrá opinar que esta exigencia de comenzar consigo mismo es ciega e inefectiva, que la esperanza Ce ver eliminada la injusticia de esta manera…

[Aquí se interrumpe el manuscrito. Haym 67 completa:]

«Al comienzo del escrito… Hegel se burla de una distinción tras la que se esconde la pereza y el egoísmo de los privilegiados, la distinción» entre lo que es y lo que debiera ser.+

«Con palabras certeras caracteriza y se ensaña con la burocracia, que ha perdido»

por completo el sentido de los innatos derechos humanos

«y, en aprietos entre su cargo y su conciencia, no hace más que buscar» razones históricas para lo positivo.+

«Como un auténtico discípulo de Rousseau, dice del régimen político de Württemberg que»

en última instancia todo gira alrededor de un hombre que «ex providentia maiorum» concentra en sí todos los poderes y no da ninguna garantía de que va a reconocer y respetar los derechos humanos.

[Haym 65 resume así el contenido de todo el manuscrito, incluida la parte perdida

«Con pluma experta en el tema explica el deterioro del régimen político de Württembcrg y los abusos que hacen caso omiso de sus normas. Para algunos de ellos bastaría que los Estados del país fueran conscientes de sus derechos y los hiciesen valer. Otros sólo se podrían erradicar mediante una reforma radical de la legislación; pero también aquí los Estados serían los llamados a tomar la iniciativa, pues las instituciones del gobierno y la burocracia se oponen por naturaleza a todo progreso y a cualquier clase de reformas.»

[Haym 483 ss. reproduce un fragmento del texto perdido, introduciéndolo con las siguientes palabras:]

«Sus argumentos críticos son convincentes. He aquí una muestra:»

Mientras no se pueda controlar tanto la reforma como la revocación de reformas experimentadas cuando resulten perjudiciales, se hará bien en limitarse a aquellos cambios cuyas consecuencias son abarcables y calculables en todo su alcance, conformándose a la vez con obstruir las fuentes de los abusos.+

Los abusos de los funcionarios superiores son los principales causantes de todos los males que han caído sobre el país en tiempos pasados y recientes. La comisión encontró lógicamente muy cómodo disponer de

hombres que hablasen y escribiesen por ella; mejor aún, que pensasen por ella en caso de apuro. Entre tanto, gran parte de los miembros de la comisión disfrutaba de su sueldo en confortable tranquilidad, permitiéndole incluso, al margen de esto, cuidar de la salvación de su alma, y dejaba que los asuntos del país siguiesen su curso como lo dispusiese la Providencia y los dirigentes. Ciertamente, el pobre rebaño no las pasaba nada bien cuando uno de sus pastores le quería llevar al levante y el otro al poniente. La mayor parte seguía, desde luego, al que tenía la llave del henil y sabía ocultar más hábilmente su condición de lobo bajo la piel de oveja. Y de este modo los funcionarios de la comisión hacían lo que querían con ella y por ella con todo el país.+

La comisión misma nunca usurpó poderes, sí, en cambio sus consejeros y letrados. Ella no era más que indolente y prestó distraídamente su nombre a todas las arbitrariedades de aquéllos. Ellos indujeron a la comisión a una prodigalidad para con la corte sólo igualada por la frivolidad de las razones con que se trató de justificar tales muestras de devoción. Y éstas últimas fueron el objetivo constante de la corte, segura de conseguir lo que quería con sólo saber ganar para sus intereses a los letrados y consejeros. De ellos dependía si había que tomar en consideración las quejas y deseos de tal o cual estamento. Ellos eran quienes, apoderándose de los expedientes a su llegada, mantenían oculta su existencia a la comisión hasta que tuvieran a bien presentarle el asunto. Y realmente ningún sacerdote ha tenido jamás mayor poder sobre la conciencia de sus penitentes que estos confesores políticos sobre la conciencia burocrática de los compadres del comité.+

Por lo demás los consejeros en sentido estricto no tenían nada que ver con la caja. Las operaciones del arca secreta siempre fueron para ellos un secreto. Así que el egoísmo de los miembros de la comisión no tenía ningún favor que esperar de ellos. Hubo nombramientos que se hicieron sin consultarles, en ninguna elección tomaban parte directamente. Esto garantizaba a los letrados un notable predominio, incluso cuando carecían de cualidades y conocimientos. No obstante, incluso en las elecciones era evidente la influencia indirecta de los consejeros. El candidato al cargo podía tener muchas esperanzas de desplazar al favorito del letrado, si tenía por amigo e intercesor al consejero favorito.

Por fortuna el comité ha tenido también a veces como consejeros a hombres con la cabeza y el corazón bien puestos, que ciertamente tutelaron a la comisión, porque ésta no sabía andar por sí sola; pero nunca, al menos con conciencia y premeditación, la arrastraron por el fango.+

Con los Estados el peligroso influjo de este cargo monstruoso más bien ha aumentado que disminuido. Se ha adquirido la costumbre de considerar a los consejeros como parte esencial del régimen político del país. Se ha ampliado su campo de acción oficial. Han sacado provecho de la rivalidad entre los diputados. Han conseguido independizarse de la comisión que es su superior, su juez en asuntos oficiales. Entre convocatoria y convocatoria de los Estados la comisión podía despedir sin apelación a un consejero olvidado de sus deberes. Más de una vez lo hizo. Ahora el consejero exigiría tal vez que el monarca, por quien está traicionando los intereses del país, fuese su juez.

[Haym 66:]

> «A Hegel no se le oculta que toda verdadera representación presupone la elección directa o indirecta por quien tiene que ser representado. En cambio no se atreve a responder afirmativamente la cuestión de si»

en un país que desde siglos es una monarquía hereditaria, será conveniente dejar de repente la elección de sus representantes a una masa sin ilustración, acostumbrada a la obediencia ciega y deslumbrada por la última impresión.+

> «Para apoyar su opinión Hegel cita un discurso parlamentario de Fox y no pasa de este resultado, en parte negativo, en parte completamente general:»+

Mientras todo lo demás siga como antes, mientras el pueblo no sea consciente de sus derechos, mientras siga faltando un espíritu solidario, mientras el poder de los funcionarios sea ilimitado, unas elecciones populares sólo servirían para provocar la caída en bloque de nuestro régimen político. Lo más importante sería en cambio deponer el derecho de voto en las manos de un cuerpo de hombres ilustrados y rectos, independiente de la corte. Pero no se me ocurre la forma de elegir una

asamblea así, por más cuidadosamente que se determine el derecho a voto activo y pasivo.

JUGAR A LAS CARTAS]

(1798)[1]

La afición a las cartas es un rasgo característico de nuestro tiempo. *Entendimiento* y *pasión* son las propiedades del alma que intervienen ahí. El entendimiento escoge las reglas y a cada paso las está aplicando como discernimiento [«Urteilskraft»]. De ahí que gente de profundo talento y brillante imaginación sea con frecuencia mal jugador, no sólo porque no se pueda interesar por el juego, sino porque, como pasa muchas veces, su juicio no esté tan acostumbrado a aplicar constantemente reglas en la vida diaria. La pasión es lo que más interesante hace el juego. Para el jugador frío que a la vez no juega por codicia, las cartas tienen interés sobre todo como ejercicio del entendimiento y del discernimiento. Pero fuera de este caso y del juego por dinero, es la oscilación de la pasión entre el miedo y la esperanza lo que ha generalizado el juego de las cartas: espíritu incompatible con esa paz de ánimo, que tiene en sí algo noble y rezuma de todas las obras griegas incluso en plena pasión (mientras el hombre sigue siendo hombre y no es flagelado por una divinidad). Este estado de espíritu apasionado, inquieto es característico de nuestro tiempo y también el juego de cartas le debe su expansión. Lo mismo que en el interés de la pasión, tampoco en la actividad concomitante del entendimiento —o incluso cuando el jugador sólo usa de éste— hay ni un granito de razón.+

Así que nada llama tanto la atención en un juego, por lo demás inocente, como el que en él se nombre tanto a Dios. Ciertamente atribuimos en general a la Providencia incluso las cosas más pequeñas, sobre todo las que nos parecen casuales (y además en juegos de azar pasa mucho que la suerte

de un hombre no malo, quizá sólo seducido, y la de su familia dependa de unas cartas). Y sin embargo nos asombramos de que nos sea recordado.

DOS FRAGMENTOS DE POEMA[1]

[Final de un poema
A SU PERRO]

(10-XII-1798)

SE interna en la llanura dando grandes rodeos, y retorna a nosotros;
escarba en la tierra, me ve y ya brinca a mi vera. ¿Dónde se queda?
Ahora ha encontrado compañeros de juegos. Se hostigan, huyen y se buscan;
el que acosaba, ahora huye. Pero, mira, se están alejando demasiado.
¡Ven aquí! La palabra le arranca del instinto y le obliga a volver al amo.
Pero una perra vuelve a tirar de él. ¡Quieto!
¡Vuelve aquí! No escucha. Te espera el palo. Ya no lo veo.
Camina junto al seto con pasos que la mala conciencia hace más lentos.
¡Ven aquí! Me rodeas de lejos, mueves el rabo. Tiene que [hacerlo]:
¿Nunca habéis *visto* qué es «*tener que*»? Aquí lo veis. No tiene otro remedio.
¿Gimes bajo los palos? Pues obedece a la llamada de tu amo.

[De un poema
A LA NATURALEZA]

(12-XII-1798)

Tus amigos están tristes, ¡oh Naturaleza!,
Proteo de mil formas,
Te ha abandonado su poder de cambio,
Y cual cáscara sin alma
Yace la piel de la tierra envejecida,
De cuyos poros antes manara júbilo y espíritu.
Mas por el azul sin nubes De la infinita bóveda,
Con esplendor inagotable Divaga el ojo del mundo,
Sonríe gentil a la novia…

[ESTUDIOS DE FRANKFURT]

(1798-1799)

[Rosenkranz 85-88:]

[*Extractos de periódicos ingleses*]

> «En lo que toca al lucro y a la propiedad, le fascinaba sobre todo *Inglaterra*. Con ello obedecía, de una parte, al atractivo general que sintió el siglo pasado por el estudio de su Constitución como un ideal; de otra parte, también al hecho de que en ningún otro país de Europa se han desarrollado las formas de lucro y propiedad con tanta variedad como precisamente en Inglaterra, y a esta variedad le corresponde en las relaciones humanas una diversidad igualmente rica. Con vivo interés —así lo muestran sus extractos de periódicos ingleses— perseguía Hegel las sesiones del parlamento sobre la *tasa de los pobres* como la limosna con que la aristocracia de sangre y de dinero esperaba aplacar la excitación de las masas hambrientas.»+

[*Comentarios sobre el régimen penal*]

> «También le interesó mucho la reforma del *Código Civil Prusiano*. Sobre este punto escribió algunas notas; por ejemplo, sobre el *régimen penal*:»+

Se ha preguntado si el castigo a la española se halla derogado por el Código Civil general de Prusia. Se ha dicho que, mientras las prisiones sólo sirvan en el campo e incluso en la mayoría de las ciudades para recibir a los presos y hacerles sentir el castigo, en vez de conseguir con ello algo entre los labradores y en particular entre las clases inferiores y la servidumbre, se marrará por completo el fin del castigo; además, desde el momento en que las penas menores corporales se limitasen a la *mera prisión*, se privaría al país de un considerable número de trabajadores. La respuesta de *Carmer*[1]

es: «Eliminar en lo posible las penas corporales, como impedimento para el ennoblecimiento moral de las clases populares bajas, haciéndolas innecesarias mediante la modificación de las prisiones ordinarias. La prisión debería ser agravada con una soledad completa y el aislamiento de toda comunicación con los hombres, con la privación de necesidades y comodidades corrientes, por ejemplo del tabaco, con toda clase de situaciones y posiciones incómodas, pero no insanas, y con trabajos desagradables y penosos, etc., de modo que la índole de esta prisión permita una duración menor, sin que encuentre pábulo la propensión a la tristeza.»+

¿No se asemeja esto a lo que hacen los *iroqueses*, quienes inventan torturas para sus enemigos capturados, atormentándolos con suma voluptuosidad? La *voluptuosidad moral* presente en el acto de castigar y en la intención de mejorar a los otros no difiere mucho de la voluptuosidad de la venganza. La exhibición de crueldades no coincide en absoluto con la pretendida intención de ennoblecer, puesto que nada embrutece y corrompe más a los hombres que la vista de las mismas. Incomunicar al preso es justo, porque el propio criminal se ha aislado. Pero considerar y tratar a los hombres, por un lado, como seres de trabajo y de producción y, enseguida, como seres necesitados de mejoramiento moral, es la peor de las tiranías, porque el fin del bien común, si no es justo, les es totalmente ajeno.

[*Estudios de economía política*]

> «Todos los pensamientos de Hegel sobre la esencia de la sociedad burguesa, sobre las necesidades y el trabajo, sobre división del trabajo y fortuna de los estamentos, asistencia social y orden público, impuestos, etc. terminaron concentrándose en un *comentario* en forma de glosas a la traducción alemana de la Economía política de Steuart, que Hegel escribió del l9 de febrero al 16 de mayo de 1799 y aún se conserva íntegro. En él se encuentran una multitud de magníficas perspectivas sobre política e historia y muchas observaciones sutiles. Steuart era aún partidario del mercantilismo. Con noble pazos, con abundancia de interesantes ejemplos, Hegel luchó contra lo muerto de ese sistema, tratando de salvar la *sensibilidad* del hombre en medio de la competencia como en el mecanismo del trabajo y del comercio.»

[*Crítica de Kant*]

«Hegel se ocupó repetidamente en Suiza de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Todavía se conserva un extracto de ella con algunas observaciones, tal y como Hegel había hecho antes en el convictorio [de Tubinga] con la Crítica de la razón pura. Pero cuando Kant publicó en 1797 sus *Doctrina del derecho* y *Doctrina de la virtud*, Hegel sometió ambas obras, junto con la *Metafísica de las costumbres*, a un severo estudio, que comenzó el 10 de agosto de 1798. Aquí no quiso dejar nada sin comprender, nada sin discutir. Tras haber pasado a lo especial en su extracto de las introducciones, al llegar a lo singular contrapuso simplemente sus conceptos a los conceptos kantianos. Ya aquí aspiraba a reunir la *legalidad* del derecho positivo y la *moralidad* de la intimidad que se sabe buena o mala en un concepto superior que en estos comentarios llamó a menudo simplemente *Vida*, más adelante *Eticidad*. Hegel protestó contra la opresión de la *naturaleza* en Kant y contra el *desmembramiento* del hombre en la *casuística* generada por el absolutismo del concepto del deber.+

»De su crítica a la *Doctrina de la virtud* sólo queda poco, principalmente un ensayo menor sobre su posibilidad y división enlazando con los intentos kantianos de encontrar la *transición* de la doctrina del derecho a la de la virtud. En cambio, el comentario a la Metafísica de las costumbres y a la Doctrina del derecho se conserva aún completo y muestra en su despreocupado vigor todo el encanto de esos productos sin intención semejantes a los esbozos de los artistas figurativos. Hegel trató ahora de superar el dualismo *Estado-Iglesia*. La concepción de Kant en este punto la resumió así:»

Ambos, Estado e Iglesia, deben dejarse en paz y no tienen nada que ver el uno con el otro.

«Y la comentó del siguiente modo:»

¿Cómo y en qué medida es posible esta separación? Si el Estado tiene como principio *la propiedad*, entonces su ley choca con la ley de la Iglesia. Su ley se refere, sí, a determinados derechos, pero concibe al hombre muy *imperfectamente*, como a un ser *poseedor*; en la Iglesia, en cambio, el hombre es un *todo*, y el fin de la Iglesia, de la Iglesia visible, de la que actúa y dispone, es darle y conservar en él el sentimiento de esta totalidad. Al actual de acuerdo al espíritu de la Iglesia el hombre, en cuando un todo, no sólo actúa contra las leyes particulares del Estado, sino contra todo el espíritu de estas leyes, contra la *totalidad de las leyes* del Estado. Si el ciudadano puede vivir tranquilamente, tanto dentro del Estado como dentro de la Iglesia, entonces no toma en serio sus relaciones con alguno de los dos.

Los dos extremos, *jesuitas* y *cuáqueros*, trataron de tomar en serio a los dos y de unificarlos; los últimos, al no admitir nada estatal que pudiera obrar en contra de la Iglesia (contra una Iglesia determinada, por supuesto,

que deja subsistir muchos elementos estatales y que convierte muchas cosas en algo eclesiástico que, por ser algo legal, no lo son); los primeros intentaron defraudar al Estado, eliminando todas las virtudes cívicas por una completa subordinación exterior bajo sus leyes, por una parte, y por la libertad que brinda la reserva moral interior, por la otra.

El Estado, en caso de mantener rígidamente su todo, alejando violentamente a la Iglesia desbordante de su esfera, se convierte en algo inhumano y monstruoso, y producirá un *fanatismo*, el cual, al considerar a los hombres individuales, a las relaciones humanas (como sometidos) bajo el poder del Estado, deshace lo que es humanidad individual *en* las relaciones humanas, destruyendo así a estas mismas. Pero si el principio del Estado es un *todo completo, entonces la Iglesia* y *el Estado no pueden ser distintos*.

Lo que es para el Estado lo pensado, lo dominador, es para la Iglesia el mismo todo como algo viviente, que se hace presente por medio de la fantasía. El todo de la Iglesia es un fragmento sólo en el caso en que el hombre, como un todo, ha sido destruido y dividido en un *hombre* particular *del Estado* y en un *hombre* particular *de la Iglesia*.

[EL AMOR Y LA PROPIEDAD]

(otoño-invierno 1798/99)[1]

… fin para el cual sirve todo el resto; no hay nada que esté en lucha con él, nada que esté en una igualdad de derechos. Es así, por ejemplo, como Abraham se pone a sí mismo y a su familia —y luego a su pueblo— como fin último, o como la Cristiandad se pone a sí misma como fin último.+

Sin embargo, en la medida en que esta totalidad se extendía, en la medida en que más y más seres caían bajo la igualdad de la dependencia —como cuando el cosmopolita abarca a todo el género humano bajo su totalidad— el individuo particular [bajo esta dependencia] participaba cada vez menos del dominio sobre los objetos, y su parte de los favores del ser dominante era cada vez menor. Cada uno [de los individuos] pierde —en esa misma medida— de su valor, de sus pretensiones, de su autonomía: pues su valor se encontraba en su cuota en la dominación. Sin el orgullo de encontrarse en el centro de todas las cosas, lo supremo para el individuo es la finalidad de la totalidad colectiva; así se desdeña —ya que es una parte minúscula— desdeñando por igual a todos los otros.

Puesto que este amor, por mor de lo muerto, está rodeado de materia únicamente —y la materia en sí le es indiferente—, puesto que la esencia de este amor consiste en que, para él, el hombre es, en su ser Íntimo, algo independiente, algo para el cual todo es exterioridad (exterioridad que tiene el mismo carácter eterno que él mismo), sus objetos —por más que cambien— no le faltan nunca: la misma certidumbre que, para él, tiene su existencia, la tienen también sus objetos y su divinidad. De ahí su impasividad ante pérdidas y la certidumbre, dentro de su apaciguamiento, de que la pérdida le será restituida porque le puede ser restituida. La materia

es, de esta manera, absoluta para el hombre y, naturalmente, si él mismo no existiera tampoco existiría nada para él: y en verdad, ¿por qué sería necesario que existiera? Esto —que él quisiera existir— es muy comprensible, puesto que más allá de su conjunto de limitaciones (es decir, más allá de su conciencia [individual]) no hay [para él] unificación eterna, completa en sí misma, sino únicamente la nada estéril; y pensarse a sí mismo en ésta no lo puede soportar el hombre. Él es sólo, en cuanto es algo opuesto, y lo opuesto, para sí, recíprocamente, es la condición y lo condicionado. El hombre [entonces] tiene que pensarse fuera de su conciencia: no hay nada determinante sin lo determinado, y viceversa, ninguna de las dos partes es incondicionada, ninguna lleva las raíces de su existencia en sí misma; cada una es sólo relativamente necesaria; una parte existe para la otra (y por consecuencia también las partes para sí mismas) sólo por intermedio de un poder ajeno. La otra parte le es otorgada [por este poder ajeno] como un favor, como una gracia. Un ser independiente existe entonces por doquier únicamente como un ser ajeno; de este ser ajeno, el hombre recibe todo como un regalo. Es a él a quien tiene que agradecer su propia existencia y su inmortalidad; existencia e inmortalidad por las cuales mendiga con temblor y timidez.

La verdadera unificación, el amor propiamente dicho, se da sólo entre vivientes que igualan en poder y que, en consecuencia, con enteramente vivientes uno para el otro, sin que tengan aspectos recíprocamente muertos. El amor excluye todas las oposiciones; no es entendimiento, cuyas relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, y cuyas uniones son oposiciones. No es razón que opone su determinación a lo determinado en general; no es nada limitador, nada limitado, nada finito. Es un sentimiento[20], pero no un sentimiento particular. Del sentimiento particular (ya que ésta es sólo una vida parcial y no la vida entera) la vida avanza al través de la resolución [de su particularidad], a la diversificación de los sentimientos, para encontrarse a sí misma en esta totalidad de lo diverso. En el amor, esta totalidad no está abarcada en cuanto suma de muchas [individualidades] particulares separadas. En él la vida se reencuentra como una duplicación y como unidad concordante de sí misma. Partiendo de la unión no-desarrollada, la vida ha recorrido, a través de su

[proceso de] formación, el ciclo completo hasta la unión completa[21]. La unión-concordancia no desarrollada tenía todavía frente así la posibilidad de la separación y al mundo; en el curso del desarrollo, la reflexión produjo cada vez más oposiciones, hasta que opuso la misma totalidad [subjetiva] del hombre a él mismo en cuanto objetivado; hasta que [finalmente] el amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno. Así la vida se reencuentra a sí misma sin carencia alguna. En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente.

Dado que el amor es un sentir de lo viviente, los amantes se pueden distinguir sólo en cuanto mortales, en cuanto están pensando en esta posibilidad de la separación. (No se distinguen por una separación real, por una situación en la cual lo posible, unido con un ser, se convertiría en realidad.) A los amantes no se les adhiere materia; son una totalidad viviente. Afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia, sus principios propios de vida significa afirmar únicamente que pueden morir. Afirmar que la planta contiene en sí sales y otros minerales que llevan en sí mismos sus propias leyes causales es hablar a partir de la reflexión exterior y significa afirmar únicamente que la planta se puede descomponer.+

El amor, sin embargo, tiende a suprimir incluso esta diferenciación, esta posibilidad en cuanto posibilidad, tiende a unificar lo mortal mismo, a hacerlo inmortal[22]. Lo separable, mientras subsista antes de la unificación completa, mientras siga siendo algo propio, perturba a los amantes. Hay una especie de antagonismo entre la entrega total (la única destrucción posible, la destrucción de lo opuesto en la unificación) y la independencia que todavía subsiste, y aquélla se siente obstaculizada por ésta última. El amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad. Esta irritación del amor a causa de la individualidad es el pudor. El pudor no es una reacción convulsiva de [la parte] mortal, no es una exteriorización de la libertad de mantenerse, de conservarse. Ante una agresión sin amor, un corazón lleno de amor se siente ofendido por esta hostilidad misma; su pudor se transforma en la ira que, ahora, sí, sólo defiende la propiedad, el derecho.+

Si el pudor no fuera el efecto del amor, si en vez de tomar la forma de enojo únicamente frente a la existencia de algo hostil, fuera ella algo hostil, de acuerdo a su misma naturaleza que defendiera un propiedad atacable, entonces habría que decir que son los tiranos los que tienen el máximo de pudor, o las muchachas que ofrecen sus encantos sólo por dinero, o las mujeres vanidosas que quieren fascinar por los mismos. Ellas no aman; la defensa de lo mortal es lo contrario del estar enojado a causa de ello. Ellas, en su fuero interno, le adjudican un valor: son desvergonzadas.+

Un corazón puro no se avergüenza ante el amor; se avergüenza más bien de que él mismo no es perfecto, se reprocha que todavía existe, en sí mismo, un poder —algo hostil— que obstaculiza la culminación del amor. El pudor aparece sólo ante el recuerdo del cuerpo, ante una presencia personal [exclusiva], ante la sensación de la individualidad. No es un temor *por* lo que es mortal, por lo propio, sino un temor *ante* lo mismo, un temor que, en la medida en que el amor reduce al elemento separador, desaparece con éste: porque el amor es más fuerte que el miedo. No teme a su temor sino que, acompañado por él, cancela las separaciones, preocupado de que pudiera encontrar una oposición resistente o incluso inamovible. El amor es un dar y un recibir mutuo; tímido, pensando que sus dones podrían ser despreciados, tímido, pensando que algún elemento opuesto podría no ceder ante su recibir, está tanteando [para ver] si acaso la esperanza no lo ha engañado, si acaso logra encontrarse enteramente a sí mismo. El amante que recibe no se hace más rico por ello que el otro; se enriquece sin duda, pero no más que el otro. Igualmente, el amante que da no se hace más pobre; dando al otro ha aumentado sus propios tesoros de idéntica manera. (Julia en *Romeo* y *Julieta*: «cuanto más doy, tanto más tengo…»)+

El amor adquiere esta riqueza de la vida en el intercambio de todos los pensamientos, de todas las variaciones del alma, buscando diferencias infinitas y encontrando infinitas unificaciones, volcándose hacia toda la multiplicidad de la naturaleza para beber amor de cada una de sus vidas. Lo que es lo más íntimo y propio se unifica en el contacto, en el palparse hasta la inconsciencia, hasta la cancelación de toda distinción. La [parte] mortal se ha despojado del carácter de la separabilidad y se ha formado un germen de la inmortalidad, un germen de lo que eternamente se desarrolla y se

procrea, algo viviente. Lo unificado [de esta manera] ya no se separa más: la divinidad ha actuado, ha creado. Esta unidad [el niño], sin embargo, es solamente un punto, un germen:[(23)] los amantes no pueden agregarle nada para que contenga en sí una multiplicidad; en la unión no se trató de una unión de opuestos, ella es libre de toda separación. Todo aquello que presta vida múltiple, existencia real al [feto] engendrado, tiene que haber sido absorbido, opuesto y unificado por él mismo. El germen, soltándose [de su unidad original] se vuelca cada vez más hacia las oposiciones, y empieza a reconquistar para sí toda la riqueza de la vida: cada etapa de su desarrollo es una separación. Es así como tenemos ahora lo unido, los [elementos] separados y lo reunificado.[(24)] Los unificados vuelven a separarse, pero en el niño la unificación misma llegó a ser no-separada.

Esta unificación del amor es completa;[(25)] sin embargo ella como tal sólo puede existir[(26)] en la medida en que lo separado esté opuesto de tal manera, que una parte sea lo amante y la otra lo amado, es decir: en la medida en que las dos partes separadas sean[(27)] un órgano de un ser viviente. Pero, además, los amantes mantienen aún múltiples conexiones con lo muerto; a cada uno de ellos le pertenecen muchas cosas, es decir: cada uno de los amantes está vinculado con [entes] opuestos que son opuestos, son objetos incluso para él mismo, para el amante que mantiene esta relación [con sus objetos]. Por eso, los amantes son todavía capaces de entrar en una multiplicidad de oposiciones por intermedio de las múltiples apropiaciones y posesiones de propiedades y derechos.[(28)]+

Lo muerto, lo que se encuentra bajo el dominio de uno de los amantes, está opuesto a los dos; y la única unificación que parecería ser posible es el acto, por intermedio del cual él [lo muerto] llegaría a caer bajo el dominio de ambos [amantes]. Un amante que ve al otro en la posesión de una propiedad tiene que sentir esta particularidad del otro que éste ha querido establecer. El mismo no puede cancelar la propiedad exclusiva, la dominación exclusiva del otro, puesto que esto equivaldría de nuevo a una oposición contra el poder del otro (dado que él tampoco puede encontrar otra relación con el objeto, relación que no sea la de la dominación sobre el mismo). [En un caso así,] el amante opondría una dominación contra el dominio del otro y cancelaría así una relación del otro [con el objeto, a

saber:] su exclusión de todos los otros. Y puesto que la posesión y la propiedad constituye una parte tan importante del hombre, de sus preocupaciones y pensamientos, tampoco los amantes pueden abstenerse de reflexionar sobre este aspecto, de sus relaciones. Incluso si el uso ya fuera común, el derecho sobre la posesión quedaría indeciso. La idea del derecho, sin embargo, no caería en olvido, puesto que todo lo que los hombres poseen tiene la forma jurídica de la propiedad. Ahora bien: si el poseedor otorgara al otro también el mismo derecho de posesión, entonces la comunidad de bienes no sería otra cosa que el derecho de cada uno de los dos sobre la cosa.

ESBOZOS PARA «EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO»

(otoño-invierno 1798-1799)

[1][1]

EN la época en que Jesús apareció en medio de la nación judía, ésta se hallaba en el estado que es siempre la condición previa de una revolución más o menos inminente y que tiene siempre los mismos caracteres generales. Si el espíritu se ha retirado de una constitución y de las leyes y si, en virtud de su metamorfosis, no concuerda ya con las mismas, surge una búsqueda, una aspiración hacia algo diferente. Pronto cada cual encuentra este «algo diferente» en una cosa distinta; así surge una multiplicidad de formaciones culturales, de maneras de vida, de exigencias, de necesidades que, en la medida que lleguen a divergir, poco a poco, hasta tal grado que ya no puedan subsistir una al lado de la otra, producen finalmente una explosión, dando nacimiento a una nueva forma general, a un nuevo vínculo entre los hombres. Cuanto más suelto esté este vínculo, cuando mayor sea la cantidad de cosas que deja sin unificar tanto más simientes de nuevas desigualdades y de futuras explosiones hay en él.

Por eso el pueblo judío en la época de Jesús ya no nos ofrece la imagen de un todo; hay, es cierto, un universal que —bien que mal— los sigue uniendo, pero al mismo tiempo subsisten tantos elementos ajenos y diversos, tanta variedad de vida y de ideales, tantas aspiraciones

insatisfechas, tanto conato sucesivo de curiosidad por lo nuevo, que cualquier reformador que se presente seguro de sí mismo y aportando esperanzas tiene asegurado de antemano tanto su grupo de adeptos como su partido enemigo.

La independencia exterior del Estado judío se había perdido; por eso los romanos y los reyes impuestos o tolerados por ellos concentraban sobre sí el odio secreto —casi general— de los judíos. La exigencia de la independencia estaba tan profundamente enraizada en su religión que apenas toleraba la existencia de otros pueblos a su *lado*: ¿cómo hubiera podido considerar tolerable el dominio de uno de ellos sobre sus hijos?+

Este pueblo, cuya restante realidad propia se había conservado sin daños, no había llegado aún al extremo de estar obligado a consentir en el sacrificio de la misma. Por eso esperaba un Mesías ajeno, poderoso, que hiciera por él lo que él mismo no osaba hacer, o que lo animara a audacias, arrastrándolo consigo por la violencia de su animo.

Entre los judíos de esta época había muchos que se distinguían por una observación muy severa y precisa de todas las reglas religiosas. Ya el mismo hecho de que se distinguiesen por *ese* medio nos habla de la pérdida de la espontaneidad, del penoso afán y de la dura lucha necesarios para lograr algo que no surge por sí mismo. La servidumbre en la cual se encontraban era la servidumbre frente a un destino ciego (que no era, como el destino griego, un *fatum dentro* de la naturaleza), y su religiosidad intensificada no era sino un apego más firme a una multiplicidad acrecentada, una dependencia más constante de esta multiplicidad que se refería al ser uno, pero que excluía todo otro tipo de conciencia. Los fariseos trataron con todas sus fuerzas de ser judíos perfectos, lo que prueba que conocían la posibilidad de no ser tales. Los saduceos dejaron que lo judío subsistiera en ellos como una realidad [determinada] puesto que ya estaba ahí; se contentaban con poco y su judaísmo no pareció interesados como tal, sino solamente como la condición previa de otras fruiciones. En lo restante, ellos mismos y su existencia fueron su propia ley suprema. Los esenios no entraron tampoco en lucha con ese destino, sino que lo dejaron subsistir, evitándolo. Adoptaron su modo de vida uniforme para escapar del conflicto.

Tenía que aparecer por fin alguien que atacara de frente al judaísmo mismo. Pero como [este hombre] no halló nada en los judíos que le hubiera ayudado a combatirlo y en lo que se hubiera podido apoyar y vencerlo, tuvo que sucumbir después de no haber fundado otra cosa que una secta más.

La raíz del judaísmo es lo objetivo, es decir: el servicio, la servidumbre frente a algo ajeno. Era eso lo que Jesús atacaba.

a) Servidumbre ante su ley, ante la voluntad del Señor opuesto a ella: autodeterminación, actividad propia. ¿Qué es «servidumbre ante una ley»?:

1. En lo opuesto, falta de voluntad.
2. En cuanto a los otros hombres: insensibilidad, ausencia de relaciones bellas de amor, separación.
3. Ateísmo.

b) El Señor, el Señor invisible, opuesto a él: ausencia de destino (o bien la de la inocencia, o bien la del poder autónomo). La de la inocencia: imposible, porque Jesús no pudo unificar en ella los dos opuestos (porque, de hecho, era *uno* de los opuestos el que dominaba sin oposición electiva); la del poder autónomo tampoco [era posible para él, porque lo veía] como ateísmo, entonces el dominio suavizado en paternidad, dependencia de un ser amante en consideración de la necesidad.

c) Los otros; determinados a) o bien por mí —a esto se opone la moralidad—, o β) por algún otro (desprecio de los hombres, egoísmo y esperanza de una ayuda objetiva). El respeto ante los otros: la corrección o la anulación de esta esperanza.

Autoridad contra autoridad, sólo [basada en] la autoridad de la fe en la naturaleza humana. Juan sabía cuanta fuerza había en el hombre. Milagros —tenía esperanzas en cuanto a su efecto— algo real, no algo polémico. La exaltación de lo subjetivo en varios aspectos, fundar una religión bella, ¿con qué ideal? ¿Lo encontramos [en él]?

La distinción entre leyes ceremoniales y leyes morales es posible únicamente si se reivindica la moralidad. En la religión judía la moralidad es imposible porque en esta religión no había libertad alguna, únicamente una dominación completa.

Por lo general, [Jesús opuso] el sujeto a la ley.

¿Opuso la moralidad a la ley? La moralidad es, según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él, [pero es] más bien la elevación de lo individual a lo universal, unificación, cancelación de las dos partes opuestas por la unificación.

a) La unidad concordante dentro de lo determinado presupone la libertad, porque lo limitado tiene un opuesto.[29]

b) Unión concordante de todo el hombre.

c) Ideal de la unión concordante.

La idea de su voluntad [moral] es lo contrario de «voluntad»; su fin es *no* tener voluntad [propia]. Sin embargo, el objeto de la acción, el pensamiento, el fin es siempre un impulso, una actividad; a saber, una actividad reflexiva, pero *no* un impulso, una actividad del hombre pasivo, es decir: no la de una voluntad ajena. Una actividad determinada necesita una voluntad, un impulso determinado. Esta voluntad determinada, sin embargo, no es real en el hombre pasivo; por eso sólo existe como idea, como representación. *Esta* voluntad ajena es una ley objetiva.

Al mostrarles que tenían una voluntad corrupta, les manifestó que *tenían* una voluntad.

En el Sermón de la Montaña siempre se oponen deber y mandamiento objetivo; un sacrificio, por ejemplo, no se realiza para que se perdone algo a cambio de un don, sino: *vosotros* debéis perdonar. El juramento no es sagrado a causa del templo, sino: *vosotros* debéis ser sinceros. La acción y vuestra intención tienen que ser una y la misma cosa; tenéis que cumplir la acción por entero. Toda acción surge de una ley y esta ley debe ser también vuestra propia ley.

Entre los mandamientos morales, únicamente las prohibiciones son capaces de transformarse en mandamientos objetivos. Los mandamientos morales son unificaciones expresadas como reglas; reglas son las relaciones de los objetos entre sí. La relación exterior, es decir, la relación entre elementos separados, se puede expresar solamente en forma negativa, es decir, como prohibición; puesto que la unificación viviente, la unidad en la

acción moral no es una unidad exterior; es decir, los elementos [así] relacionados ya no son elementos separados.

Moralidad es la superación de una división en la vida; la unidad teorética es la unidad de elementos opuestos. El principio de la moralidad es el amor; relación es separación: determinar o ser determinado; lo primero es inmoral frente a los otros; lo segundo es inmoral frente a uno mismo; ya que en ambos casos se trata solamente del efecto de una unidad teórica. Querer es la exclusión de lo opuesto. La acción es la superación de la separación entre lo que se ha querido (que para empezar es sólo algo representado) y la aspiración, el impulso, el sujeto del querer.+

En una ley positiva, la acción *no* es unificación, sino un estar determinado; el principio no es amor. El motivo es una causa eficiente en el sentido propio, algo que se presenta como causa, como algo operante; es algo ajeno, no una modificación de aquel que quiere. El objeto de la acción no es, en lo positivo, el mismo impulso reflejado [en la reflexión], ni el impulso como objeto, sino algo ajeno, algo diferente del impulso.

La razón práctica de Kant es la facultad de lo universal; es decir, la facultad de excluir. El móvil, el respeto. Este elemento excluido se encuentra subyugado en el miedo, [se trata de] una desorganización de algo que aún se encuentra unificado. Lo excluido no es algo cancelado, sino algo separado que se conserva como tal. Es verdad que el mandamiento es subjetivo, que es una ley del hombre; sin embargo, es una ley que contradice a otros elementos que están presentes en el hombre; es una ley que domina. *Manda* solamente; el respeto es el que empuja a la acción. El respeto, sin embargo, es lo contrario de aquel principio con el que la acción está de acuerdo. El principio es la universalidad; el respeto no es eso. Los mandamientos son siempre algo dado para el respeto,

Jesús opone al mandamiento la disposición sensible; es decir, la inclinación a actuar de determinada manera; la inclinación está fundada en sí misma, con tiene en sí misma su objeto ideal, no en algo ajeno (en la ley moral de la razón). No dice: cumplid con tales mandamientos porque son mandamientos de vuestro espíritu, o: «[cumplid con ellos] no porque han sido dados a vuestros antepasados, sino porque sois vosotros quienes os los

dais». No, no es esto lo que dice. Jesús opone al mandamiento la disposición sensible, la inclinación a actuar moralmente.+

Puesto que una acción moral es algo limitado, es limitado también, siempre, el todo del cual surge y se muestra sólo en esta limitación. Sin embargo, está determinada sólo por su objeto, por la manera específica de la separación que cancela; por lo demás, dentro de estos límites, su principio es la unificación completa. Ahora bien, puesto que esta disposición está condicionada, limitada, permanece inerte y actúa sólo si se produce la condición; entonces unifica. Por lo tanto, por una parte es visible sólo en la acción, en lo que ella hace (no se puede decir de ella, en el sentido estricto, que «existe porque no es incondicionada»); por otra parte, no se manifiesta plenamente en la acción. Es que la acción sólo muestra la relación objetiva que se ha establecido entre los elementos existentes de hecho en [el momento de] la acción: no muestra la unificación que es lo viviente. Pero, como esta unificación existe sólo en tal acción, ella, la unificación, aparece como algo particular, como algo aislado; no se ha unificado más de lo que se unificó de hecho en esta acción.

Si existe, al mismo tiempo, el afán de multiplicar estos actos [de unificación], entonces el principio [subyacente] no es ya una disposición que está en reposo, sino que se ha presentado más bien una necesidad; la necesidad de una totalidad de unificaciones, la necesidad del amor (amor universal). Este último se esfuerza por producir la totalidad mediante una multiplicidad de acciones, por prestar a la limitación de la acción individual —mediante su gran número y su reproducción— la apariencia de la totalidad, de la infinitud.+

Por eso que las «almas bellas» (que son infelices, o bien porque son conscientes de su destino, o bien porque simplemente no encuentran satisfacción para toda la plenitud de su amor) son tan caritativas: tienen bellos momentos de fruición, pero momentos solamente. Las lágrimas de la compasión, de la conmoción, vertidas por razón de una acción bella son expresión de la nostalgia que surge a raíz de su limitación. Igualmente, el rechazo obstinado, la no-aceptación de un agradecimiento, la magnanimidad que se esconde (la de Montesquieu con Robert en Marsella)

es un sentimiento de vergüenza ante la situación limitada, viciada. El bienhechor es siempre superior al que es objeto de su beneficencia[2].

En Mateo, Marcos y Lucas, Cristo [se presenta] más bien opuesto a los judíos: [así que] más moralidad. En Juan es más bien Cristo mismo: mayor contenido religioso, su relación con Dios y con la comunidad, su unidad con el Padre, la cuestión de cómo pueden estar unidos sus adeptos entre sí por él; él es punto central, como la cabeza. Así como subsiste siempre una separación, incluso en la unificación más viviente de varios hombres, lo mismo ocurre en esta unificación [de la comunidad de Jesús]; ésta es la ley de la humanidad. En el ideal se halla unificado lo que se encuentra aún separado; entre los griegos, en los dioses nacionales; entre los cristianos, en Cristo.

a) Moral.

b) Amor

c) Religión - Yo Cristo - Reino de Dios - la forma del mismo en estas circunstancias - milagros.

La actitud interna supera la positividad, la objetividad de los mandamientos; el amor, los límites de la disposición; la religión, los límites del amor.

En los hombres objetivos, el hombre está opuesto al poder que lo domina; a este respecto es sufriente, pasivo; en cuanto entra en actividad adopta la misma actitud [dominadora] y hay algo positivo, sufriente frente a él; es siempre esclavo frente a un tirano y, al mismo tiempo, un tirano frente a un esclavo. En una religión positiva, el hombre se encuentra determinado, dominado; Dios es Dominador. Incluso lo que es su opuesto, lo objetivo, no es algo aislado, solitario, sino que también está dominado por Dios. Por la actitud interna se supera solamente la ley objetiva, pero no el mundo objetivo; tenemos entonces por una parte al hombre aislado y por la otra al mundo.+

El amor anuda los puntos [aislados] en momentos; en él, sin embargo, subsiste aún el mundo, el hombre y su dominación. La dominación que sufrían los judíos difiere de la tiranía, porque el tirano es algo real, mientras que su Jehová es algo invisible. El tirano real es hostil, la idea tiránica es a la vez protectora, porque cada cual es el hijo predilecto de su idea. La idea

dominadora me domina, me es hostil; pero, al mismo tiempo, en mi oposición contra el mundo está de mi lado.[30]

Con la superación de la ley objetiva se anula una parte de la dominación y del estar dominado; una ley es acción en cuanto operación efectiva; es decir, en cuanto actividad determinada, limitada, un efecto que se produce al presentarse una cierta condición; o mejor, la conexión misma entre la condición y la acción como efecto. Si la conexión es necesaria, la acción *tiene* que producirse; si es posible la no-manifestación de la acción se trata de un deber ser. Si la conexión es necesaria no hay libertad; esto se da de dos maneras: si la causa completa, es decir, la conexión completa, se encuentra *en* la condición misma, [se trata de un] efecto viviente; si no, la causa no se encuentra en la condición, [y entonces es] efecto muerto. Entre ambos: libertad y leyes.

a) Capacidad para combatir lo objetivo.

b) Deficiencia [de esta capacidad].

La moralidad sólo supera la dominación sobre el yo, y con ello la dominación de éste sobre los vivientes. De esta manera, sin embargo, lo viviente sigue siendo aún una masa de seres absolutamente separados, desconectados y persiste una materia infinita, muerta. Estos seres aislados necesitan aún un ser dominador, un Dios y el ser moral mismo necesita un ser dominador, en la medida en la que es no-moral (pero no: inmoral). Es un ser en reposo que ni emplea ni sufre violencia y que, incluso, acude con su ayuda allá donde un ser sufre la violencia de un tercero. *Esta* universalidad es una universalidad muerta, porque se opone al individuo, en tanto que la vida es la unificación de ambos. Moralidad es dependencia de mí mismo; es desgarramiento en uno mismo.

La ley moral supera al mismo tiempo los mandamientos puramente positivos, al no reconocer otra ley que no sea la suya propia; es, sin embargo, inconsecuente en esto, ya que a pesar de todo no es algo puramente determinante, sino algo determinable, encontrándose así aún bajo un poder ajeno.

Con la transformación de la ley objetiva tenían que cambiar los otros aspectos de la condición judía. Si el hombre tiene una voluntad, su relación con Dios es muy distinta de la relación del hombre meramente pasivo. No

hay dos voluntades independientes, dos sustancias; de ahí que Dios y el hombre son necesariamente *un* ser; el hombre, sin embargo, es el hijo y Dios el padre. El hombre no es independiente, no subsiste por sí mismo. *Es* sólo en cuanto es opuesto, en cuanto es una modificación y por eso el padre está en él; en este hijo están también sus discípulos; también ellos son, junto con él, un solo ser; es una verdadera transustanciación, un verdadero morar del Padre en el Hijo y del hijo en los discípulos: no son sustancias, no son algo absolutamente separado y [luego] unidos sólo en el concepto universal, sino que son como la vid y sus sarmientos; en ellos está la vida viviente de la divinidad. Jesús exige *esta* fe en él, la fe en el Hijo del Hombre, la fe de que el Padre mora en él y de que él y el Padre moran en aquel que cree en él. Esta fe se opone directamente a la objetividad de la pasividad y se diferencia también de la pasividad de los visionarios que quieren producir en sí o sentir en sí la presencia de Dios y de Cristo, al establecer una diferencia entre sí mismos (los que están ahí) y este ser que los rige; a consecuencia de lo cual se encuentran de nuevo bajo el dominio de un objeto.[4]

[Los mismos visionarios] nos quieren liberar de un Cristo objetivo e histórico y de la dependencia de él, subjetivizándolo hasta convertirlo en un ideal. Pero convertirlo en un ideal es quitarle la vida, es hacer de él un pensamiento, una sustancia que se encuentra/rente al hombre, y un pensamiento no es el Dios viviente. Convertirlo en mero maestro de los hombres equivale a despojar al mundo, a la naturaleza, al hombre, de la divinidad. Jesús se llamaba Mesías e Hijo del Hombre, y sólo él pudo serlo; únicamente la falta de fe en la naturaleza era capaz de esperar otro ser, un ser sobrenatural. Sin embargo, lo sobrenatural existe sólo junto a lo infranatural, ya que el todo, por más dividido que esté, tiene que estar ahí siempre: Dios es el amor, el amor es Dios, no hay ninguna otra divinidad fuera del amor; sólo lo que no es divino, lo que no ama, tiene que tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo. El que no puede creer que Dios está en Jesús, que Dios mora en los hombres, desprecia a los hombres. Si el amor, si Dios, mora entre los hombres, puede haber dioses; si no sólo se puede hablar de amor y los dioses no son posibles. Los dioses no son sino

los ideales de las separaciones particulares; si todo está separado, no hay sino un solo ideal.

[CULPA, DESTINO, RECONCILIACIÓN]

Destruir la objetividad de los mandamientos, de las leyes, significa mostrar que algo está fundado en una necesidad humana, en la naturaleza.+

Perdonar (ἀφειναι) remitir pecados: [equivale] corrientemente a cancelar los castigos de los pecados; esto es un milagro, puesto que el efecto no puede ser separado de la causa. El destino, sobre todo, no puede ser aniquilado; si lo que se piensa [bajo «perdón»] es la cancelación del castigo, entonces el castigo es algo enteramente objetivo, algo que proviene de algo objetivo, algo que no está necesariamente conectado con la culpa.+

De cualquier forma, aun si se tomara el castigo como algo enteramente inseparable de la culpa, seguiría siendo algo objetivo, en cuanto es la consecuencia de una ley de la cual uno se ha desprendido al violarla, pero de la cual, sin embargo, se sigue dependiendo. En el caso de una ley y de un juez objetivo, la ley está satisfecha una vez que haya sido maltratado, tal como yo mismo maltraté, una vez que la escisión que yo produje haya descargado sus efectos también sobre mí.+

En el castigo moral, lo separado, no es algo externo de lo cual yo puedo huir, a lo cual yo puedo dominar; la acción es el castigo en sí mismo.+

En la misma medida en la que he herido, por mi acción, una vida aparentemente ajena, he herido mi propia vida; la vida en cuanto vida no se distingue de la vida; la vida herida surge frente a mí como destino. Este último se ve satisfecho una vez que he sentido su poder, el poder de lo muerto, de la misma manera que yo he actuado, en el crimen, sólo como un poder.+

La ley no pude ser reconciliada, ya que sigue perseverando en su terrible majestad; no se deja abordar por el amor, puesto que es hipotética y la posibilidad no puede nunca cancelarse; la condición bajo la cual interviene no puede nunca llegar a ser imposible. Está en reposo hasta que se cumpla esta condición, pero no está cancelada; esta su inercia no es la

reconciliación; no porque la ley, por su manera de ser, tenga una acción y un efecto constantemente separador, sino porque es algo condicionado, porque se vuelve posible únicamente bajo [la condición de] separación.+

El destino, en cambio, puede ser reconciliado porque es uno de los miembros [de la vida], algo separado que, en cuanto separado, no puede ser destruido por su contrario, pero sí puede ser cancelado por una unificación. El destino es aquella misma ley que yo establecí por intermedio de mi acción (ya sea ésta una transgresión de otra ley o no lo sea en su acción [retroactiva] sobre mí, [mientras que] el castigo es sólo el efecto de *otra* ley. El efecto necesario de algo ocurrido no puede ser cancelado; la acción tendría que convertirse en algo no-hecho. Allá donde no hay sino causas y efectos —en cuanto elementos separados— es imposible la interrupción de la secuencia. El destino, en cambio, es decir, la misma ley retroactiva, puede ser cancelada, pues también puede destruir una ley, que yo mismo establecí, una separación que yo mismo produje.+

Puesto que la acción y el efecto retroactivo son una y misma cosa es evidente que éste no puede ser cancelado unilateralmente. El castigo es la conciencia de un poder ajeno, de un poder hostil; si este poder ha cumplido con su cometido bajo el dominio de la ley entonces esta ley está satisfecha y yo me encuentro liberado de un poder ajeno que [en ese momento] deja de actuar sobre mí y se retira de nuevo en su actitud amenazante, sin que yo haya podido transformar su hostilidad en amistad.+

La mala conciencia es la conciencia de una mala acción, de algo ocurrido en una parte de un todo sobre el cual no tengo poder alguno; de algo ocurrido que nunca, nunca jamás, se podrá convertir en algo no-ocurrido, puesto que era algo determinado, algo limitado. El destino es la conciencia de sí mismo (no de la acción), de sí mismo en cuanto un todo, conciencia reflejada [por la reflexión], objetivada. Puesto que este todo es un todo viviente herido, puede volver a su vida, al amor; su conciencia se transforma de nuevo en una fe en sí mismo; se ha alterado la visión de sí, con lo que el destino está reconciliado.+

Pero el amor es entonces una necesidad: el reposo se ha perdido. La herida que queda atrás es la visión de sí mismo como ser real. A esta visión se opone su visión de sí mismo como ser lleno de aspiraciones que se aleja

de esta realidad, precisamente porque aquí se trata únicamente de una aspiración, de una necesidad que además está vinculada con una nostalgia que se anula sólo en el amor, en la aspiración satisfecha.

Por eso el perdón de los pecados no es una cancelación de los castigos (puesto que todo castigo es algo positivo, objetivo, que no puede ser destruido), no es una cancelación de la mala conciencia, puesto que nada que se ha hecho se pude transformar en algo no hecho, sino que es el destino reconciliado por el amor. De ahí la regla de Jesús: «si vosotros perdonáis los pecados, el Padre también os perdonará».+

Perdonar a otros: esto es posible sólo por la cancelación de la hostilidad, por el retorno del amor, y éste es algo total: el perdón de los pecados viene de él. Este perdón no es un fragmento, no es una acción particular. No juzguéis para que no seáis juzgados; no establezcáis leyes, porque también ellas valen para vosotros. De aquí las expresiones llenas de confianza de Jesús: «Tus pecados te han sido perdonados», allá donde se encontró con fe y con amor, como en el caso de María Magdalena. El pleno poder de atar y de desatar que da a sus amigos cuando encuentra en ellos la fe suprema en él (en un hombre), fe que llegó a sentir toda la profundidad de la naturaleza humana. Esta fe involucra la capacidad de sentir todo el corazón de los otros, de percibir toda la armonía y la disonancia de su ser, de reconocer sus límites y su destino, sus vínculos.+

El retorno a la moralidad no cancela los pecados ni sus castigos, el destino; la acción sigue existiendo. Al contrario, que se vuelve aún más torturadora. Cuanto mayor es la moralidad con tanta mayor profundidad se siente la inmoralidad de la acción; el castigo, el destino, no se cancela porque la moralidad tiene aún un poder objetivo enfrente suyo. La cancelación de la acción bajo la forma de indemnización es un acto enteramente objetivo[3].+

(Juan 5, 26 ss.) Aquél: lo unido, lo indiviso, lo bello; éste: lo modificado —υἱος; ανθρωπου [el Hijo del Hombre]— salido de lo unido. Por eso tiene poder contra algo hostil, contra algo que se le opone —el juicio—, una ley contra aquellos que lo reniegan. Reino de la libertad y realidad.

A)[(31)] Ceremonias[4]. Mandamientos relativos a objetos y servicios sagrados. Contra los privilegios de los judíos. (Mateo 8, 10 ss.)

El ayuno (Mateo 9, 14), la vida humana y el amor superiores al mismo; (v. 16-17) incompatibilidad entre lo antiguo y lo nuevo, el peligro que amenaza a la autodeterminación de la moralidad por el hecho de lo positivo. El ayuno tiene que depender de la disposición del corazón para la alegría o para la tristeza.

(Mateo 12, 1-8) Profanación del sábado: opuesto a la misma el ejemplo de sus sacerdotes (la no-necesidad) y la legislación humana. (v. 11-12) La preferencia que se da a las necesidades de los hombres.

(Mateo 15, 2) Lavarse las manos antes de tocar el pan. A los fariseos se les opone la violación de un mandamiento por los fariseos mismos. (v. 11-20) Para el resto del pueblo la disposición [sensible], lo subjetivo del hombre, nada de puramente objetivo, ninguna pureza *dada*.

(Mateo 17, 25) Impuesto: el rey lo recibe de los extranjeros únicamente; de esta manera los hijos están libres; para que no se escandalicen (σκανδαλίζειν).

(19, 1) El amor, la disposición [sensible] por encima de la ley, con respecto al matrimonio.

Capítulo 24.

[B) Moral] La moralidad conserva, asegura, la posibilidad del amor sólo; por eso es, de acuerdo a su forma de operar, únicamente negativa; su principio es la universalidad; es decir: tratar a todo el mundo como a semejantes, como a iguales; tal es la condición del amor. La facultad de lo universal es la razón: un hombre que no fuera nada más que moral sería un avaro que continuamente juntaría y conservaría cosas sin disfrutarlas; la acción moral es siempre una acción limitada, porque es una acción y la disposición es unilateral e incompleta, porque está opuesta a la acción. Es verdad: en la moralidad sin amor la oposición frente al objeto individual

está cancelada en la universalidad: síntesis de objetividades. Lo individual, sin embargo, está presente como algo excluido, opuesto.

La inmoralidad cancela la posibilidad del amor por el mal trato de seres vivientes. El retorno a la moralidad a través del efecto retroactivo de la ley, por intermedio del destino y del castigo, es miedo ante lo objetivo, miedo de aquello que uno ha maltratado y a que uno sea maltratado a su vez; de ahí el retorno a la legalidad; es decir, a la regla objetiva. Retorno a la moralidad sólo por el amor; amor cuya necesidad uno ha sentido para sí, amor cuya satisfacción uno se ha imposibilitado por intermedio de la inmoralidad; [es] respeto ante lo viviente.

C) [Religión] La divinidad; en la medida en que el objeto es infinito, es infinita también la pasividad. Por la moral y el amor la pasividad se aminora, pero no se transforma en independencia acabada. Esta [a su vez] se mantiene por una lucha contra lo objetivo y de esta manera no hay religión posible. No destruir al objeto, sino reconciliarlo. La ley, en cuanto dominación, está superada por la virtud. La limitación de la virtud, por el amor. Sin embargo, el amor mismo: sensación; la reflexión no esta unificada con él.

El amor, el florecimiento de la vida. El reino de Dios, el árbol en tero con todas sus modificaciones necesarias [son] escalones del desarrollo. Las modificaciones son exclusiones, no oposiciones; es decir, que no hay leyes. O sea, que lo pensado es igual a lo real. No hay universalidad, no hay ninguna relación que se hubiera convertido en una regla objetiva. Todas las relaciones surgieron en cuanto vivientes del desarrollo de la vida; ningún objeto está atado a otro, nada se ha petrificado. Ninguna libertad para la oposición; ningún Yo libre, ningún Tú libre. De la oposición, a través de la libertad, surgen derechos. Libertad sin oposición es sólo una posibilidad. Los hombres son como deben ser; el deber ser tiene que ser entonces, por supuesto, una aspiración infnita si el objeto no puede ser superado en absoluto, si sensibilidad y razón —o libertad y naturaleza o sujeto y objeto — están opuestos, al punto de ser absolutos. Por las síntesis: [si] no hay objeto, no hay sujeto; o, [si] no hay Yo, no hay No-Yo; su carácter de absolutos no se cancela.

«Ley» es una relación pensada entre objetos. En el Reino de Dios no pueden haber relaciones pensadas, porque no hay seres que sean objetos uno para el otro. Una relación pensada es fija y permanente, sin espíritu; un yugo, un estar encadenado, una dominación y una servidumbre: acción y pasividad, determinar y ser determinado.

(Mateo 4, 17) μετανοεῖτε ὴγγικεν γὰρ ἡ βασιλεια των οὐρανον [Arrepentíos, porque el Reino de los Cielos se ha acercado.]. Ésta es la primera llamada —y la aseveración de que el Reino de los Cielos está ahí— y el efecto de su llamada y de sus curaciones: gran cantidad de adeptos.

Mateo 5, 17) πληρώσαι, completar, colmar por la íntima convicción, agregando lo interior a lo exterior.+

Versículo 20. La rectitud de sus discípulos tiene que ser algo más que la de los escribas y fariseos; además de la «honestidad» de éstos, la ley a la cual *ellos* obedecen tiene que ser su propia ley. Se opone una medida diferente: la disposición [afectiva]. De acuerdo a ésta se condenan tanto las acciones apasionadas que no alteran nada en la existencia de otro como la perturbación de la vida existente para sí [del otro]. Como principio se indica la disposición a la conciliación; es decir, la inclinación de cancelar la separación.

Versículo 21-22. Se agrega a la prohibición objetiva del asesinato; se desaprueba la cólera contra el hermano; al sacrificio expiatorio, la reconciliación verdadera, etc.+

Versículo 33. A la prohibición del falso juramento, a la obligación de respetar la palabra dada al Señor, se opone esto otro: no jurar en absoluto, ni por algo ajeno ni por el cielo, pues es sólo el trono de Dios, etc., ni por nuestro cabello, que no está enteramente en nuestro poder. En general, por nada ajeno; ser nosotros mismos. Pero si el hombre es sólo uno y está unido consigo mismo, y si desdeña toda dependencia, toda alianza con los objetos, tiene que establecer, sin embargo, un pacto con la penuria. (Mat. 6, 25) [En cambio]: ¡Despreocupaos de la penuria!

Junto con la propia servidumbre se acaba también el dominio que uno ejerce, a través de la idea de los mandamientos morales, sobre otros. (Mat. 7, 1, ss.) La propia libertad concede también la libertad a los otros. El juicio moralizante es la muerte; no reconoce nada existente para sí: para él todo

está bajo una ley, bajo un dominio. No [ve] la unión entre el ser y la ley en una naturaleza. El principio de vuestra relación con otros es respetar su libertad; por eso lo que queréis de ellos lo podéis pedir únicamente.

Jesús, como fundador de una nueva religión entre un pueblo corrupto, dio con su persona el ejemplo del renunciamiento a las comodidades de la vida; la misma exigencia frente a sus auxiliares. También el hecho de haberlos arrancado de otras condiciones y de las relaciones sagradas de la vida.

(Mateo 8, 22) La respuesta que da al discípulo que quería sepultar a su padre.

(Mateo 8, 1 O) La primera declaración sobre la frialdad de los judíos y su condenación.

(9, 36; 10, 1 ss.) El envío de los apóstoles no para reconciliar a los hombres, no para amigar al género humano (Marcos 6, 7, Jesús los envía lejos; 6, 30, se reúnen de nuevo a su alrededor; Lucas 9, 6, y 9, 10: su vuelta). La renuncia a la universalidad de su reforma. (Mateo 10, 21 ss.) Hermano contra hermano, entregar al padre, al hijo a la muerte; hijos a los padres. Versículo 34: No he venido para traer la paz a la tierra, sino la espada; he venido para suscitar la división entre el hijo y su padre, entre la hija y su madre, entre la nuera y los suegros; los compañeros de su casa serán sus enemigos; el que ama al padre o a la madre, al hijo o a la hija más que a mí no es digno de mí. Horrible desgarramiento de todos los vínculos de la naturaleza, la destrucción de toda naturaleza.

Creciente amargura ante su época (Mateo 11, 12 ss., versículo 25); escondiste estas cosas a los sabios y a los entendidos y las revelaste a los ingenuos; tal era tu voluntad.

(12, 8 ss.) El hombre, más importante que el sábado.

Versículo 16. Prohíbe a los curados que lo hagan público.

Versículo 31. El pecado contra el Hijo del hombre es perdonable; pero no contra el Espíritu Santo.

Versículo 48. ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Estos (volviéndose a sus seguidores).

(Mateo 13, 54-55) (¿no es éste el hijo del carpintero?) Descreimiento frente a la naturaleza humana, desprecio de todas las relaciones humanas;

por eso su alejamiento de las mismas en la convicción de que no estaban santificadas, un profeta no vale nada en su patria. Para esto ver arriba 1 O, 36 ss. La pureza, mancillada por todas las cosas no es reconstituible, no se puede escapar ante el destino. Cuando la belleza huyó de todas las cosas él abandonó todo para reconstituirla.

(15, 2) Los fariseos le enfrentan de nuevo con un mandamiento positivo; su respuesta, como en el Sermón de la Montaña.

(16, 17) Tú eres Cristo, el Hijo del Dios vivo. Mi Padre te lo ha revelado, no la carne ni la sangre. Versículo 19. Te doy las llaves del Reino de los Cielos: lo que atares en la Tierra quedará atado en el Ciclo, etc.

Versículo 18. Si no os hiciereis como niños. Versículo 20. Donde dos de vosotros se hallen unidos, se lo dará mi Padre. Versículos 21 ss. Perdón de las faltas. (18, 18) Desatar, atar y desatar, dar leyes; en cuanto Pedro hubo mostrado su fe en Jesús como el Mesías, se revela desvinculado de lo objetivo y henchido con la grandeza de la naturaleza humana.

(19, 8) El matrimonio por encima de la legislación civil.

(9, 12) Que esta regla la siga sólo quien pueda.

(25, 40) Lo que hagáis a uno de estos pequeñuelos, a mí me lo hacéis.

(26, 7) La mujer que derramó perfume sobre él. Los seguidores: moralidad sujeta a fines y censuraron el desahogo libre y bello de un alma amante.

Versículo 10. καλόν ἐργον, una bella acción. La única acción en la historia de los judíos que merezca el epíteto καλόν; también la única bella acción que ocurre (26, 24: καλόν ὴν αὐτώ [más le valdría] no haber nacido; aquí καλόν es más bien un término vacío).

(Marcos 16, 17) Señales que acompañarán a los creyentes; fuerzas sobrenaturales. Lo que la naturaleza era capaz de producir, existía, estaba ahí como fenómeno, como acción; se ha producido. Todos los aspectos de la naturaleza humana, en cuanto costumbres, hábitos, maneras de vivir de los pueblos, se han vuelto objetivos. Las acciones que pretendían ser divinas en cuanto acciones debían ser sobrenaturales, pues nada de lo que se produce es divino, sino aquello que *es*. Algo divino que se produce es más grande que aquello que hacen otros y, en consecuencia, es relativo. La acción en sí es la conexión de la sucesión de lo objetivo. La misma cantidad de

pasividad en uno como actividad en el otro y cada ser objetivo es algo universal, precisamente porque está bajo una ley.

Jesús comenzó su prédica con el anuncio de que había llegado el Reino. Los judíos esperaban el retorno de la teocracia; se pretendía que ellos creyeran que el Reino de Dios era capaz de existir en la fe. Lo que existe en la fe está opuesto a la realidad y a su concepto. Lo universal expresa un deber ser, porque es algo pensado, porque no *es*, por la misma razón por la que la existencia no puede ser probada.

El Reino de Dios es el estado que se produce cuando reina la divinidad; es decir, cuando todas las determinaciones, todos los derechos, han sido cancelados. De ahí las palabras [de Jesús] al joven: vende lo que tienes; difícilmente entrará un rico en el Reino de Dios: por eso la renuncia de Jesús a toda propiedad, a todo honor. Estas relaciones con el padre, con la familia, con la propiedad, no podían convertirse en relaciones bellas; por lo tanto, no debían existir en absoluto, para que, por lo menos, no existiera su contrario. Sea por un salto, sea por la superación sucesiva de las determinaciones particulares, Jesús lo intentó por la primera de estas vías, a través del entusiasmo; aseguraba que el Reino de Dios estaba ahí: enunciar la existencia de una cosa.

Los judíos esperaban grandes acontecimientos del Reino de Dios: su liberación de la dominación de los romanos, el restablecimiento de su estado sacerdotal en su antiguo esplendor, etc. Es decir, esperaban que sucedieran grandes cambios *fuera* de ellos. Estos judíos no podían creer que el Reino de Dios estuviera ahí cuando Jesús se lo anunció. Aquellos, sin embargo, que se basaban en sí mismos, que habían llegado a la perfección, sí pudieron creerlo: no en cuanto [individuos] aislados, puesto que Dios no está en nada aislado, sino en una comunidad viviente que, considerada en cuanto está en el individuo, es la fe en el Reino de Dios; fe es lo individual frente a lo viviente. No en el reino de las leyes de Dios, puesto que Dios y sus leyes no son dos cosas diferentes.

Vida y retorno a la vida, pero no una regla sobre ellas (Lucas 15, 32).

[2][5]

B) Moral

Sermón de la Montaña (Mateo 5). Jesús comienza gritando; alivia su corazón difundiendo su diferente manera de juzgar el valor de lo humano. Lleno de entusiasmo proclama a gritos que ahora se trata de otra justicia, de un valor del hombre; entusiasmado, se distancia de inmediato de la valoración corriente de las virtudes y anuncia otra esfera de la vida, una de cuyas satisfacciones deberá consistir en el estar perseguido por el mundo, frente al que ellos tienen que manifestar su oposición. La vida nueva, sin embargo, no aniquila la materia de las leyes; es, antes que nada, su cumplimiento, la complementación de aquello que existió hasta entonces bajo la forma de algo opuesto, bajo la forma de ley. Esta forma, la de estar bajo un mandamiento, tiene que ser extirpada por su nueva vida y deberá desaparecer ante la plenitud de su espíritu, de su ser.

Versículos 21-26. La ley contra el homicidio se consuma por el genio superior de la conciliación, al mismo tiempo que se cancela para el mismo; para él no existe tal ley.

Versículos 27-30. La ley superior contra el adulterio se cumple a través de la santidad del amor y por la capacidad de elevarse —pues se trata de uno de los numerosos aspectos del hombre— a la totalidad [del ser humano].

Versículos 31-32. Divorcio; la cancelación del amor, de su amistad hacia una mujer en la que este amor persiste, hace que ella misma sea infiel frente a sí, le hace pecar; la observancia de los deberes legales y de la decencia es excusa miserable; nueva dureza en esta afrenta de su amor.

Versículos 33-37. Si eres sincero no tienes necesidad de asegurar la conexión entre tus palabras y tu acción, o tus pensamientos, por algo ajeno, de ponerla en manos de un ser ajeno, de declararlo señor de esta conexión: tú mismo eres superior a todo poder ajeno. La ley de no jurar en falso y convertir a Dios en un poder que domina y vigila la palabra de uno se llegan a consumar en la veracidad que, al mismo tiempo, es superior a ellos.

Versículos 38-42. Justicia: elevación total por encima de la esfera de lo legal y de lo ilegal a través de la superación de toda propiedad.

Versículos 43 ss. Resumen.

(6, 1-4) Limosna, no delante de otros, ni delante de ti mismo.

(6, 5-15) Oración. También aquí que la oración sea ante todo pura; no mezcléis a ella nada ajeno; [no] ser visto; orad en vuestro aposento, y así *es* también el padrenuestro: una oración solitaria y particular. No es la oración de un pueblo a su Dios, sino la oración de un ser aislado, inseguro, vacilante. Venga tu reino, santificado sea tu nombre. Es el anhelo de un individuo particular; un pueblo no puede tener deseos. Hágase tu voluntad; un pueblo que tiene honor y orgullo hace su propia voluntad y no conoce ninguna otra que no sea enemiga. El hombre particular puede ver la voluntad de Dios y la voluntad general como opuestos. El pan nuestro, etcétera. Pedido de una tranquila simplicidad que no cabe en la boca de un pueblo que esté consciente de su dominio sobre los medios de existencia, que no puede de ninguna manera limitar su pensamiento a los alimentos de un solo día, pero puede orar por la prosperidad del todo, por una naturaleza benevolente. Orar no es pedir. Perdónanos…, también la oración de un individuo particular. Naciones son [entidades] separadas, aisladas; no se puede concebir cómo pudieran perdonar a otra nación; este perdonar no podría ser el producto de una unificación, sino el del sentimiento de la igualdad o del predominio del poder [de una de las naciones], del miedo. La conciencia de los propios pecados: Esta reflexión se puede producir en una nación sólo a través del dolor, ya que no puede reconocer una ley que esté por encima de su voluntad. El individuo, sin embargo, puede orar: que yo experimente tanto amor como siento.

Versículos 16-18. Ayuno; como en el orar y en el dar limosnas, no mezclar nada ajeno.

Versículos 20-34. No dispersarse, no perder el todo en las preocupaciones y en la dependencia; esas realidades parciales, necesidades, riqueza, alimento, vestimenta, traen determinaciones en el hombre que lo incapacitan objetivamente para una vida pura.

(7, 1-5) Juzgar a otros, someterlos a una regla en el juicio, la tiranía en el pensamiento.

Versículos 7-12. La unificación de los hombres en el pedir y en el dar.

Versículos 13 ss. Imagen general del hombre perfecto, acabado.

(Mat. 12, 31 ss.) El que ultraja al hombre ultraja a lo individual, a lo particular; pero el que ultraja al Espíritu Santo ultraja la naturaleza y es incapaz de lograr el perdón de sus pecados, puesto que es incapaz de unificarse con el todo: permanece aislado y excluido. Tal pecado viene de la plenitud del corazón y revela su destrucción, su trastorno. Su impiedad es incapaz de [aceptar] lo sagrado a la cual ha ultrajado, y lo sagrado, considerado de acuerdo a la separación y a la unificación, es el amor. Pudiera ser que una señal os llegue a conmover: pero el [mal] espíritu exorcizado vuelve con otros siete y el hombre se trastorna más que antes.

C) Religión

(Mateo 18, 1-10) El más grande έν τῃ βασιλεία των οὐρανῶν, el que más se parezca a los niños; sus ángeles (versículo 10) ven en el cielo constantemente el rostro del Padre que está en los cielos. Por ángeles de los niños no hay que entender seres objetivos, pues también de los ángeles de los otros hombres (por seguir hablando así) habría que pensar que ven a Dios. Su unidad sin desarrollar, lo inconsciente, su ser y vida en Dios, representados en una figura. Ésta, a su vez, vuelve a ser sustancializada, cristalizada, su relación con Dios una eterna intuición de él. Para designar el espíritu, lo divino fuera de la forma de esta limitación y la comunidad de este viviente limitado, Platón pone la vida pura y lo limitado en tiempos distintos; a los espíritus puros les hace haber vivido antes en la pura intuición de lo divino y ser los mismos en la vida terrenal, pero con la conciencia oscurecida de la vida celestial. Jesús designa de otro modo la naturaleza, lo divino del espíritu infantil: como ángeles que viven siempre viendo a Dios. Tampoco en esta forma se hallan representados como Dios, sino como hijos de Dios, como seres especiales. La oposición del que intuye con lo intuido, el hecho de que sean opuestos, un sujeto y un objeto, desaparece en la intuición misma; su distinción es sólo la posibilidad de la separación; un hombre que mirase siempre al sol no sería más que el sentimiento de la luz, el sentimiento como ser. Quien viviese por completo en la visión de otro hombre sería este otro mismo, sólo que con la posibilidad de ser otro.+

Con esto se relaciona directamente —*pues* ὁ υἷος ανθρωπου ηλθε σωσαι το ἀπολωλος [el Hijo del hombre vino a salvar lo perdido]— el mandamiento de reconciliarse, de superar el desgarramiento y hacerse uno. Esta unidad es el intuito de Dios, el hacerse como niños. Si el ofensor no escucha a la comunidad, que sea como pagano y publicano; quien se separe, quien desprecie el intento de unirse, quien se mantenga decididamente en contra…

En el versículo 19Jesús expone esta unidad de otra forma: cuando dos son uno en algo y lo pedís, el Padre os lo concederá. Las expresiones «pedir», «conceder» se han hecho tan vulgares y serán…

D) Historia

La forma en la que se opone como individuo a otros individuos y éstos a él. Difusión de su doctrina. El comienzo de su predicación (Mat. 4, 17, ibid. 19) Reclutamiento de Simón y de otros.

Versículo 22. En ambos casos el renunciar a la trama de las relaciones y de las necesidades humanas: separación de su vida. Pero no separación de publícanos y de pecadores. (Mat. 9, 11.)

El estado del pueblo judío parecido al de ovejas sin pastor (9, 36).

A los fariseos (16, 3): no podéis juzgar [adecuadamente] sobre las señales de los tiempos.

El envío de los Doce en misión (Mat. 10). Las instrucciones que reciben. Sermón: ἤγγικεν η βασιλεία των οὐρανῶν / *el reino de los cielos se ha acercado*. Todo el resto, negativo; no os preocupéis por las necesidades del viaje… Así que no se trata de adoctrinar, de manejar, de amaestrar; no hay odio al mundo, persecución; el espíritu hablará por vuestra boca, no os preocupéis por lo que habéis de decir. Intrepidez, tanto [ante la perspectiva] de los sufrimientos propios como de los trastornos que su misión traerá para el mundo.

Versículo 41. El que recibe a un profeta en cuanto profeta, όνομα προφήτον [en «nombre» de profeta], para quien un profeta es un profeta; el que recibe a un justo en cuanto a justo, a un discípulo en cuanto discípulo, tiene el mérito, el valor de un profeta; tal como el hombre concibe al hombre así es él mismo.

Irritación contra la manera en que la época asimila su doctrina (Mat. 11). La limitación de su efectividad a los νεπίους, κοπιωντας, πεφος τισμενουζ [a los niños, a los hombres hastiados y sobrecargados]. Desde ese momento sus palabras violentas contra los fariseos, sus respuestas a cuestiones [sólo son] oportunidades para silenciarlos; [son] puramente polémicas; la verdad [de las respuestas] está dirigida a los otros oyentes.

Mat. 12, 49: Separación de Jesús de las relaciones de la vida.

Parábolas (Mat. 13). Sobre la forma de difusión de su doctrina, sobre el destino de ésta; todas (del buen sembrador, el trigo y la cizaña, la semilla de mostaza, la levadura, el tesoro escondido) en completa analogía con los mitos, pero con los mitos judíos, asociados con realidades [particulares]. No hay en ellos ninguna *fábula docet*, no se deriva de ellos ninguna moral sino lo histórico, el devenir, el proceso de lo existente, de lo eterno, de lo viviente. El devenir del ser es el secreto de la naturaleza, y toda la charla insípida sobre la convicción íntima de lo bueno, etcétera, es infinitamente más absurda que la iluminación y el renacimiento sobrenaturales, etcétera. La gran abundancia de parábolas indica la incapacidad de presentar adecuadamente aquello hacia lo cual están señalando. [Indican] sólo que lo valioso es algo altamente deseable, pero que es algo distinto de lo que conocen.+

Versículo 55. [Los judíos] no ven nada más que la realidad [limitada]; no ven el espíritu, sino sólo lo que ellos mismos son. Así también Mateo 15. Estas parábolas no son ni alegorías orientales ni mitos griegos; los mitos y alegorías hablan de la cosa misma, del ser, de lo bello, cuyo desarrollo, cuyo salir de sí mismo, cuyas transformaciones adquieren, entre los orientales, formas tan monstruosas y sobrenaturales porque son concebidos [separadamente] por sí mismos: únicamente por la fantasía; es decir, como monstruos. Entre los griegos, es verdad, aparecen también como sustancias, como modificaciones en un [ser] viviente, real, pero la fantasía los vincula, sin embargo, con una acción real, a una forma humana. No pierden por eso ese elemento ideal que los monstruos orientales querían conservar; no es que se transformaran en una vida individual (Ceres, Venus, etcétera); lo inhumano de estas configuraciones divinas es sólo la liberación de aquello que es heterogéneo, por ejemplo de lo dificultoso, del trabajo, de la penuria.

Estas parábolas de Cristo son verdaderas alegorías, fábulas modernas en las cuales hay un *tertium comparationis*, es decir, [un tercer término] en el cual se piensa lo idéntico (en las antiguas fábulas de Esopo eran indirectamente impulsos, instintos; la vida idénticamente modificada). En las parábolas hay historias enteramente reales; por eso siempre un «igual como…».

EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO Y SU DESTINO

(versión definitiva 1798-1800)[1]

[1] EL ESPÍRITU DEL JUDAÍSMO[2]

ABRAHAM, nacido en Caldea, ya en su juventud abandonó una patria en compañía de su padre. Ahora, en las llanuras de la Mesopotamia, se separó violenta y definitivamente también del seno de su familia, para transformarse en un hombre enteramente autónomo, independiente, para poder ser jefe. Lo hizo sin que se le hubiera expulsado u ofendido, sin el dolor a través del cual se suele manifestar, después de una injusticia o de una crueldad, la necesidad permanente del amor que, herido, pero no perdido, busca una nueva patria para florecer, para poder gozar de sí mismo.+

El primer acto por el cual Abraham se convierte en el padre de una nación es una separación que desgarra los vínculos de la convivencia y del amor, la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza, en la cual estaba viviendo hasta entonces; rechazó así estas bellas relaciones de su juventud. (Jos. 24, 2.)

También Cadmo, Dánao, etc., abandonaron sus patrias, pero las abandonaron combatiendo; iban buscando una tierra donde pudieran ser libres, donde pudieran amar. Abraham no quería amar y por eso quería ser libre. Aquellos otros lo hicieron para poder vivir en relaciones puras, bellas

—lo que no les era concedido en su país—, y llevaban consigo a sus dioses. Abraham quería estar libre de estas mismas relaciones; aquéllos atraían a sí, por sus artes y sus costumbres más suaves, a los nativos aún poco civilizados y se entremezclaban con ellos para formar un pueblo alegre y sociable.+

El mismo espíritu que alejó a Abraham de su parentela lo guiaba en medio de sus encuentros con las naciones ajenas durante el resto de su vida: el espíritu de la autoconservación inconmovible, que se mantenía por medio de una estricta oposición contra todas las cosas; el ser pensado, elevado a la unidad dominante por encima de la naturaleza infinita, hostil, pues lo hostil puede entrar sólo en relaciones de dominación.+

Abraham erraba con sus rebaños por una tierra sin límites, sin que se hubiera familiarizado con determinadas partes de la misma, cultivándola, embelleciéndola; en este caso hubiera aprendido a amarla, a aceptarla como parte de su mundo. Únicamente sus bestias usaban la tierra, paciendo en ella. El agua descansaba en profundos pozos, sin movimiento viviente; era penosamente excavada, comprada a precio elevado o conquistada con luchas; era así una propiedad que ha sido conseguida por lucha o por esfuerzo, una necesidad urgente para él y para su ganado[(32)]. Prontamente abandonó los bosques [sagrados] que tantas veces le prestaron sombra y frescura; tuvo teofanías en los mismos, apariciones de su objeto supremo, sin embargo, no volcó hacia ellos el amor que los hubiera hecho dignos de la divinidad, que hubiera hecho que participaran en la misma. Era un extranjero en la tierra, tanto en lo que respecta a la tierra como en lo que respecta a los hombres, entre los cuales era y siguió siendo un extraño. Sin embargo, no era tan independiente de ellos ni estaba tan alejado de ellos como para no tener que saber nada, como para no tener que ver nada con los mismos. [En esa época] el país estaba ya tan poblado que en sus idas y venidas chocó siempre con los hombres que ya se unían en tribus; él no entró nunca en tales uniones. Es verdad que tenía necesidad de sus granos; no obstante, resistió a su destino, que le hubiera proporcionado una convivencia sedentaria con los otros. Abraham se aferró a su separación y la subrayaba por una peculiaridad física que impuso a sí mismo y a sus descendientes. Cuando trataba con pueblos cuyo poder era mayor que el

suyo, como en Egipto y en Guerar, con reyes confiados, Abraham, lleno de desconfianza, recurría a artimañas y a la doblez para ponerse en ventaja. Cuando creyó ser el más fuerte, como cuando se enfrentó a los cinco reyes, recurrió a la violencia directa. Con otros que no le ofrecían dificultades mantenía cautelosamente relaciones puramente jurídicas. Compraba aquello que necesitaba; no admitió de manera alguna que Efrón le regalara, generosamente, el terreno para la sepultura de Sara. [De esta manera] rehusó colocarse en relación de gratitud con uno de sus iguales. No dejó que su hijo se casara con mujer de Canaán, sino que le hizo buscar esposa entre sus parientes, quienes vivían a gran distancia.

El mundo entero, que le estaba radicalmente opuesto, tenía que ser sostenido —para no ser considerado en nada— por el Dios que era ajeno al mismo; en este Dios no debía participar nada de la naturaleza, todo debía ser dominado por él. Era también este Dios quien sostenía la existencia del otro ser opuesto al mundo entero, a Abraham, que no hubiera podido existir tampoco como tal [por sí mismo]. Es únicamente por intermedio de este Dios como Abraham entró en relación mediata con el mundo, en la única forma de relación que le era posible. Su Ideal le subyugó el mundo, le regaló tanto del mundo como él necesitaba, y contra lo demás le proporcionaba seguridad. Lo que no podía era amar algo; incluso el único amor que tenía, el amor hacia su hijo [Isaac],[33] en el cual descansaba la esperanza de su posteridad —la única manera de perpetuar un ser, la única forma de inmortalidad que conocía—, llegó a transformarse en carga y en molestia para su corazón que se separaba de todas las cosas, causándole tal estado de desasosiego que una vez llegó al extremo de querer destruir también este amor, y no se calmó sino por la certidumbre que había experimentado de que la fuerza de este amor no llegaba al punto de hacerlo incapaz de degollar al hijo querido con la propia mano.

Puesto que Abraham no pudo realizar la relación de dominio —la única que le era posible con el mundo opuesto e infinito— fue confiada a su Ideal. Es verdad que, de esta manera, se encontraba también sujeto a una dominación, pero él, en cuyo espíritu moraba la idea [dominadora], él que servía a la misma, disfrutaba también de su favor, y puesto que la raíz de su

divinidad se encontraba en su desprecio frente al mundo entero el único favorito era él.+

Por esto el Dios de Abraham se diferenciaba esencialmente de los lares y de los dioses nacionales. Es verdad que una familia, una nación que venera a su Dios nacional, también se aísla de esta manera: divide lo Uno y excluye a todos de su parte. Sin embargo, [esta familia o esta nación] admite también la existencia de las otras partes; en vez de reservar para sí lo inconmensurable y desterrar del mismo a todos los otros concede a los otros derechos iguales a los suyos y reconoce a los lares y a los dioses de los otros como lares y dioses. En cambio, el Dios celoso de Abraham y de sus descendientes incluye en sí la horrible reivindicación de que sólo él era Dios y que esta nación era la única que tenía un Dios.

Pero en las ocasiones en que sus descendientes tuvieron que ver con una realidad menos separada de su ideal, en las ocasiones en que ellos mismos fueron lo suficientemente poderosos para realizar su idea de la unidad, gobernaron en consecuencia sin piedad, ejerciendo la tiranía más indignante, dura y exterminadora frente a toda vida, porque la unidad se eleva sólo por encima de lo muerto. Fue así como los hijos de Jacobo vengaron, con atrocidad satánica, la ofensa contra su hermana (que los siquenitas trataron de reparar con una buena voluntad sin par); era algo ajeno que se mezcló con su familia, algo que quiso vincularse con ellos y disturbar su segregación. Lo que está fuera de la unidad infinita, en la que no puede participar nadie salvo ellos, los favoritos, es todo ello materia —la cabeza de Gorgona transformaba todo en piedra— un elemento sin amor y sin derecho [propio], algo maldito que tan pronto como se tiene la fuerza suficiente se lo trata de acuerdo a lo que es, fijándole, no bien intente moverse, su lugar correspondiente.

Cuando José llegó a ejercer su poder en Egipto introdujo una jerarquía política en la cual todos los egipcios se vieron en la misma posición frente al rey en la que se encontraban —en su idea— todas las cosas frente a su Dios: realizaba su divinidad. Por intermedio del grano que ellos mismos le habían entregado, y con el cual los alimentó luego durante la hambruna, se apropió de todo su dinero; luego, de todo su ganado, de sus caballos, de sus ovejas y cabras, de sus bueyes y de sus asnos; luego, de todas sus tierras y

de sus personas; convirtió toda la extensión de su existencia en propiedad del rey.[(34)]

Jacob sucumbió finalmente ante el destino contra el cual luchaba Abraham y luego incluso él mismo: al de no tener residencia fija ni pertenecer a un pueblo, entró en estas relaciones, contrariando a su espíritu y en forma accidental, impulsado por la necesidad. Cuanto más se enredó en ellas tanto más pesaba [el destino] sobre él y sus descendientes. El espíritu que los había guiado, al liberarse de esta esclavitud y en el proceso de su organización como pueblo independiente actúa y se desarrolla, a partir de ahí, en formas mucho más variadas que las que había revestido, al aparecer, en las familias (judías] más simples. A través de las mismas adquiere caracteres más determinados y hace surgir consecuencias multiformes.

La cuestión —tanto aquí como en lo que antecede— no es cómo podemos captar con nuestro entendimiento la realidad de esta liberación de los israelitas; la cuestión es cómo se presentaba a la fantasía y a la memoria viviente de los judíos, porque *ésa* era la manera en la que su espíritu actuaba en estos acontecimientos. Cuando Moisés, después de haberse entusiasmado en la soledad por la liberación de su pueblo, se presentó ante los ancianos de Israel exponiéndoles su plan, para ellos este plan no tuvo legitimación en el odio de sus almas contra la opresión ni tampoco en el deseo de aire puro y de libertad, sino en algunos artificios de prestidigitador, con los que Moisés los confundía y que fueron repetidos luego, con la misma habilidad, por los magos egipcios. Los actos de Moisés y de Aarón tuvieron —tanto entre sus hermanos como entre los egipcios— el efecto de una fuerza [ajena], y vimos que los últimos por lo menos se defendían contra su subyugación a esta fuerza.

Los mayores rigores a los que se vieron sometidos después de la presentación de Moisés ante el faraón no aumentaron la irritación de los judíos; únicamente aumentaron sus sufrimientos; su rabia se dirigió únicamente contra Moisés, a quien maldijeron. (Exodo 5, 21; 6, 9.) Moisés actúa solo; él arranca, por los miedos que tiene el rey, el permiso para partir. (La fe de los judíos ni siquiera deja [al rey] tanta autonomía como para olvidarse de su temor y revocar la decisión que le había sido extorsionada;

para ellos esta misma acción, por la cual el rey *no* se somete a su Dios, es una obra de este mismo Dios.)+

En favor de los judíos se cumplen grandes acciones, pero ellos no empiezan con actos heroicos. Por ellos Egipto sufre las plagas y las miserias más diversas; parten, expulsados por los egipcios, en medio del lamento general de la desgracia de los mismos (Exodo 12, 33-34), pero sienten únicamente ante el mal ajeno la satisfacción del cobarde cuando su enemigo cae sin que él intervenga; tiene sólo la conciencia del mal que se cometió en su favor, pero no la conciencia de la valentía que permite verter una lágrima por el dolor que necesariamente causa. *Su* realidad permanece íntegra, pero su espíritu no puede sino alegrarse de una miseria que les viene tan al caso. Los judíos salen vencedores, pero no han luchado; los egipcios sucumben, pero no por sus enemigos; sucumben, cual los envenenados o los asesinados en su sueño, por un ataque invisible, y los israelitas, con los signos en sus casas y con las ventajas que sacan de toda esta miseria, se parecen a los famosos bandidos de la peste de Marsella. La única acción que Moisés reservó para los israelitas la noche que, como sabía, era la última, fue la de pedir fraudulentamente un préstamo de sus vecinos y amigos y de retribuir luego la confianza con el robo.

No es entonces ningún milagro que este pueblo, que en su liberación tuvo un comportamiento de esclavo, expresara ante toda dificultad o peligro posterior su arrepentimiento por haber dejado Egipto y su deseo de volver a ese país; demostró así que en el curso de su liberación estaba desprovisto de alma [propia] y del sentimiento de la necesidad de su libertad.

El libertador de su pueblo se convirtió también en su legislador; esto no podía significar otra cosa que aquel que lo había liberado de *un* yugo le proporcionaba otro. Que una nación pasiva se diera leyes a ella misma es una contradicción.

El principio de toda la legislación era el espíritu heredado de sus antepasados; el objeto infinito, la suma de toda verdad y de todas las relaciones; para decirlo mejor, él en cuanto sujeto único e infinito, puesto que sólo se le puede llamar «objeto» si se presupone al hombre con su vida que recibió de regalo y que se llama entonces sujeto viviente, sujeto absoluto. Ésta es entonces, por así decirlo, la única síntesis, y las antítesis

son el pueblo judío, por una parte, y el resto del género humano y el mundo, por la otra. Estas antítesis son los verdaderos, los puros objetos, ya que son lo que son frente a algo infinito que está fuera de ellos: carecen así de un contenido propio: son vacíos, sin vida; ni siquiera son algo muerto —son una nada—: son *algo* únicamente si el objeto infinito hace que sean algo; es decir, son algo hecho, no algo que *es*; son algo que no tiene ni vida, ni derechos, ni amor por sí mismo.[35] Una hostilidad universal admite sólo una dependencia física, una existencia animal que, en consecuencia, sólo puede ser asegurada a costa de los otros: fue *esta* existencia la que los judíos recibieron como su feudo. Esta excepción en su favor, esa seguridad esperada y aislada, sigue necesariamente de la separación infinita, y este regalo, esta liberación de la esclavitud egipcia, la seguridad de la propiedad de una tierra rica en leche y miel, el comer, el beber y la copulación, son los títulos que ha de presentar la divinidad si quiere ser adorada. Ahora bien, tal como son los títulos de la veneración, así *es* la veneración misma; cuando aquéllos son un remedio ante un estado de necesidad, ésta es esclavitud.

El sujeto infinito tenía que ser invisible, ya que todo lo visible es algo limitado. Aun antes de que Moisés tuviera su tabernáculo [vacío] mostró a los israelitas sólo fuego y nubes que fascinaban la vista con el juego indeterminado de formas, siempre cambiantes, sin fijarla en una determinada. Toda figura divina no era para ellos más que un simple trozo de madera o de piedra; «la figura no ve, no oye», etc.; repitiendo esta letanía se imaginan ser maravillosamente sabios y desdeñan la imagen porque no son manipulados por ella; no tiene la menor idea de cómo esa imagen se diviniza por intermedio de la intuición del amor, a través de la fruición de la belleza.

Ya que no se ofrecía ninguna figura a la sensación había que dar por lo menos para la veneración de un objeto invisible, una dirección y un ámbito que lo encerrara. Moisés lo proveyó con el Sancta Sanctórum del Tabernáculo y más tarde se edificó el Templo para ese fin. Es de suponer que Pompeyo se llevó una gran sorpresa cuando entró al arcano del Templo; habría esperado encontrar, al acercarse al interior del mismo, el centro de la adoración y en él la raíz del espíritu nacional, el alma vivificante de este pueblo excepcional, centrado en un punto. Habría esperado encontrar

también un ser que pudiera ser objeto de su devoción, un ser cuya veneración tuviera sentido, pero al entrar sus esperanzas se vieron defraudadas y tuvo que comprobar que el centro misterioso era un espacio vacío.

Además, era necesario que el no-ser del hombre y la insignificancia de su existencia, recibida, como un favor, se recordara en todo goce, en toda acción humana. Había que entregar a Dios el diezmo de todos los productos de la tierra, la marca del derecho divino de propiedad, la porción que le correspondía. A él le perteneció todo lo primerizo (que luego era rescatable). El cuerpo humano, que sólo se entregó [al hombre] en préstamo y que no le pertenecía realmente, tenía que mantenerse limpio, como el lacayo tiene que conservar limpia la librea que su señor le entrega. Todo acto de impureza tenía que reconciliarse, es decir: el israelita tenía que reconocer, a través de la entrega de algún objeto suyo, que el cambio que había introducido en la propiedad ajena era una presunción y una ilegalidad; que, en suma, no le correspondía propiedad alguna. Pero lo que pertenecía enteramente a su Dios, lo que era del todo sagrado, era la mayor parte, y las otras cosas conquistadas del enemigo, al destruirlas por completo, los judíos entregaban a Dios estas cosas en perfecta posesión.

Aquello que el pueblo israelita era sólo parcialmente y lo que solía usar como designación de sí lo era enteramente una tribu del mismo: una propiedad completa, pero activamente servidora, de su Dios.[36] Estos sus servidores eran entonces alimentados sólo por el Señor y componían su servidumbre casera; eran sus recaudadores en el país entero, tenían que velar por sus derechos y podían ascender desde los grados más ínfimos de la jerarquía, en los que se encargaban de los servicios más humildes, hasta el grado supremo en que eran ministros directos del Dios. Estos últimos no eran custodios del misterio, sino solamente de los objetos sagrados, lo mismo que los otros sacerdotes no podían ni aprender ni enseñar nada que no fuera el culto. El misterio mismo era algo enteramente ajeno; nadie podía ser iniciado en él: sólo podía depender del mismo. La ocultación de Dios en el Sancta Sanctórum tiene un sentido completamente diferente del secreto de los dioses eleusinos. Nadie estaba excluido de [la contemplación de] las imágenes [sagradas] y de los sentimientos, de los entusiasmos y de

las oraciones de Eleusis, pero no estaba permitido hablar de ellos, ya que se pensaba que las palabras los profanaban. Los israelitas, en cambio, sí que pudieron charlar de los objetos, leyes y actos de su culto (Deuteronomio 30, 11), puesto que en ellos no había nada sagrado. Los sagrado estaba siempre fuera de ellos, sin ser visto ni ser sentido.

Las apariciones en el Sinaí en la ocasión de la proclamación solemne de la legislación aturdieron de tal manera a todos los judíos que rogaron a Moisés que no los expusiera más a la proximidad de Dios, sino que tratara con Él a solas y luego les transmitiera sus mandamientos.

Las tres grandes fiestas anuales, que se festejaban sobre todo con festines y danzas, son lo que hay de más humano en la constitución de Moisés; pero es muy característica la fiesta de cada séptimo día. Para los esclavos este descanso del trabajo tenía que ser algo muy bien acogido, un día de ocio después de seis días llenos de trabajos penosos. Pero mantener a los hombres libres, vivientes, un día entero en un mero vacío, en una unidad pasiva del espíritu, convertir el tiempo que dedican a Dios en tiempo vacío y hacer que este vacío volviera periódicamente, sólo podía ocurrírsele al legislador de un pueblo para el cual el estado supremo era la unidad triste, no sentida, de un pueblo que contraponía la vida de seis días de trabajo de su Dios [al dar] nueva vida al mundo, [frente a] ese mismo Dios; consideraba esto como una disipación extraña a Él por la que luego le dejaba descansar.

En esta pasividad completa no les quedaba nada a salvo la demostración de su voluntad de servir, salvo la mera, la vacía necesidad de conservar la existencia física, de asegurarla contra los estados de penuria y escasez. Con su modo de vivir lograron asegurar sin duda, esta existencia y no ambicionaron más. Se les dio una tierra para vivir donde corría leche y miel. Ahora, convertido en pueblo sedentario y agricultor, querían poseer en propiedad aquella tierra que sus padres querían sólo atravesar como pastores. Éstos, con su forma de vida, podían dejar tranquilos a los pueblos que se concentraban y que crecían en las ciudades del país. Estos pueblos, a su vez, dejaron que apacentaran sus rebaños en sus tierras sin cultivo y hasta respetaron sus sepulturas, [que dejaron atrás] cuando seguían en su camino. Los descendientes de esos judíos no volvieron como un pueblo

nómada. Ahora habían sucumbido ante el destino contra el cual lucharon por tanto tiempo sus antepasados nómadas, resistencia que enfureció cada vez más el [mal] genio, tanto de ellos mismos como del pueblo entero. [Ahora] abandonaron, es verdad, la forma de vida de sus antepasados; pero ¿cómo hubieran podido abandonar el genio de los mismos? Este genio tenía que hacerse tanto más poderoso y terrible en ellos por cuanto que con el cambio de sus necesidades, se derrumbó uno de los muros divisorios entre sus costumbres y las de los otros pueblos; no había ya otro poder que impidiera su unificación con esos pueblos sino su propio corazón. El estado de necesidad los hizo enemigos; pero la enemistad no debió ir más allá del estado de necesidad, más allá de su combate victorioso para establecerse entre los cananeos. La diferencia entre sus formas de vida —entre nómadas y agricultores— había desaparecido para entonces. Sin embargo, lo que hace que los hombres se unan es su espíritu puro, lo que separó a los judíos de los cananeos, era solamente su espíritu. Fue este genio del odio el que los impulsó al exterminio completo de los antiguos habitantes. Sin embargo, el honor de la naturaleza humana se salva parcialmente en ese caso incluso por el hecho de que ella, aun cuando su espíritu íntimo se haya pervertido y se ha transformado en odio, no reniega por completo su esencia originaria y no lleva a cabo con su perversión una consecuencia total. Es así que los israelitas dejaron con vida parte de los [antiguos] habitantes, aunque sólo después de haberlos saqueado y convertido en esclavos.

Aquellos que al morir en el desierto no pudieron alcanzar la tierra prometida no cumplieron su destino, no realizaron la Idea de su existencia. Puesto que su vida estaba subordinada a un fin —sin ser, por lo tanto, una vida subsistente por sí misma, autosuficiente— su muerte sólo se podía considerar como un mal y, en un medio en el que todo está sometido a un Señor, como un castigo.

Todos los que no han habitado aún su casa recién construida, que no comieron todavía uvas de su viña recién plantada, que no se casaron todavía con sus novias, quedaban exentos del servicio militar. Puesto que tenían su vida delante de sí mismos hubieran actuado insensatamente arriesgando toda la posibilidad de una vida [real] *por* la realidad de la vida. Es contradictorio poner en juego, por la propiedad y la existencia, esta misma

existencia y esta misma propiedad; sólo elementos heterogéneos pueden sacrificarse uno por el otro: la propiedad y la existencia por el honor; la libertad o la belleza, por algo eterno. Pero los judíos no participaban en nada eterno.(37)

El sello final que puso Moisés a su legislación fue una amenaza —orientalmente bella— de la pérdida de todo goce y de toda dicha. Presentó ante el espíritu servil la imagen de él mismo, el terror ante el poder físico.

No se puede encontrar ninguna otra reflexión sobre el espíritu humano, ninguna otra forma de la conciencia entre sus leyes religiosas; para Mendelssohn[3] uno de los grandes méritos de su fe consiste en que no contiene verdades eternas obligatorias. Sin embargo, el «hay un solo Dios» encabeza sus leyes del Estado y, si se pudiera llamar verdad algo que está formulado de esta manera, uno podría preguntarse: ¿qué clase de verdad más profunda existe para siervos que la de tener un señor? Pero Mendelssohn tiene razón al no llamar esto verdad, puesto que lo que encontramos entre los judíos como verdad no se les apareció bajo la forma de verdad, de cuestiones de fe. La verdad es algo libre que no nos domina ya lo que tampoco nosotros dominamos; por eso entre los judíos la existencia de Dios no aparece como una verdad, sino como un mandamiento. Los judíos son totalmente dependientes de Dios. Aquello de lo cual uno depende no puede tener la forma de la verdad, puesto que la verdad es la belleza intelectualmente representada; el carácter negativo de la verdad es la libertad. ¿Pero cómo hubieran podido vislumbrar la belleza aquellos que vieron sólo materia por todas partes? ¿Cómo hubieran podido recurrir a la razón y a la libertad aquellos que sólo dominaban o eran dominados, que pusieron sus esperanzas únicamente en aquella pobre inmortalidad en la que se salva la conciencia del individuo? ¿Cómo hubieran podido subsistir con autonomía ellos, que habían renunciado a la capacidad de querer, al mismo ser dentro de su existencia, que sólo deseaban perpetuar la posesión de un campo a través de uno de sus descendientes, la perpetuación de un nombre sin mérito y sin gloria en algún hijo procreado por ellos; ellos, que no gozaban en absoluto de una vida, de una conciencia elevada por encima del comer y del beber? ¿Cómo entonces se quiere que se considere como mérito el no haber mancillado por

limitaciones aquello que ni existía [para ellos], el haber dejado libre aquello que no se conocía? Es como si los esquimales afirmaran tener ventaja sobre un europeo por el hecho de que en sus tierras no se pagan derechos de consumo por el vino y porque tampoco su agricultura se ve gravada con impuestos excesivos.

De la misma manera, como en este caso la consecuencia —el hecho de no fijar las verdades— resulta de algo diametralmente opuesto, así también en lo que se refiere a la subordinación de los derechos privados bajo las leyes estatales existe una institución de la ley mosaica que, aunque tenga una semejanza notable con las que crearon dos legisladores famosos en sus repúblicas, tiene un origen enteramente diferente.+

Para defender sus Estados del peligro con el cual la desigualdad de las fortunas amenaza a la libertad, Salón y Licurgo limitaron de múltiples maneras el derecho de propiedad e impidieron una cantidad de abusos que podrían haber conducido a la desigualdad de las fortunas.+

En el Estado mosaico, similarmente, la propiedad de una familia le estaba para siempre asegurada. Aquel que, apremiado por la necesidad, hubiera vendido sus bienes y su misma persona debía recuperar sus derechos de propiedad en el año sabático, o bien sus derechos privados en el séptimo año; el que hubiera adquirido una cantidad excesiva de campos debió reducir el tamaño de sus propiedades a su nivel original. Quien se casaba con una muchacha de otra tribu o de otro pueblo que no tenía hermanos y que por este hecho era propietaria ingresaba por casamiento en la tribu y en la familia a la cual pertenecían esos bienes. Así, el hecho de pertenecer a una familia dependía más de algo que se recibía desde el exterior que de aquel elemento que le pertenecía más Íntimamente: del carácter indeleble resultante de una filiación determinada.

En las repúblicas griegas el origen de estas leyes era que la desigualdad que se hubiera producido sin ellas hubiera puesto en peligro la libertad de los ciudadanos empobrecidos, exponiéndolos a la posibilidad de su aniquilación política. Entre los judíos, en cambio, su origen se encontraba en el hecho de que no tenían ninguna libertad ni derecho, puesto que todo lo que poseían lo tenían de prestado y no como propiedad,[(38)] ya que en cuanto ciudadanos eran todos una nada.+

Entre los griegos se exigía la igualdad porque *todos* eran libres, autónomos; entre los judíos, porque todos eran incapaces de autonomía. Así cada judío pertenecía a una familia por el hecho de tener una participación en la tierra de la misma y ni siquiera la familia podía llamar suyo ese pedazo de tierra, que era tan sólo algo que le era otorgado por gracia. La incapacidad legal de todo judío para acrecentar sus tierras era sólo propósito del legislador, y su pueblo no pareció nunca atenerse mucho a la misma. Si este propósito hubiera tenido como motivo en el alma del legislador la intención de impedir la desigualdad de la riqueza, entonces se hubieran tomado medidas enteramente diferentes. En tal caso tendrían que haber sido tapadas muchas otras fuentes de la ilegalidad y el gran fin de su legislación tendría que haber sido la libertad de los ciudadanos; ésta, sin embargo, es el ideal de un régimen político que no aparece en ningún elemento del espíritu de Moisés y de su pueblo.

La incapacidad legal de aumentar la cantidad de los bienes raíces no era consecuencia de la igualdad de los derechos sobre el suelo, sino de la igualdad en no tener derecho alguno sobre el mismo. Era la sensación de *esta* igualdad la que provocó la revuelta de Datan y de Coré, a quienes pareció que la prerrogativa que Moisés se había dado a sí mismo, la de tener importancia [por sí mismo], no era muy consecuente. (*Números*, 16, 3.)

La ilusión de que existía una relación de derecho público entre los judíos desapareció al examinar el principio que estaba en el origen de estas leyes. Puesto que la relación de los judíos entre sí, en cuanto ciudadanos, no era otra que la igualdad de la dependencia de todas las cosas frente a un soberano invisible y entre sus servidores y funcionarios visibles (de manera que, propiamente dicho, no existió ciudadanía, ya que faltaba la condición de todas las leyes políticas, de las leyes de la libertad), no podía existir entre ellos nada que tuviera semejanza con el derecho público o con el poder legislativo que lo determinara. Como ocurre en el caso de todos los despotismos, también aquí es contradictorio examinar la cuestión de la existencia del derecho público interno. Había y debía haber tanto tribunales y funcionarios (escribas) como también un tipo constante de regentes (en la persona de los jefes de las tribus), además de los líderes y regentes que surgieron y desaparecieron por la prepotencia, las necesidades temporales o

por la violencia. Sólo en un vínculo social de *este* tipo podía ser indiferente —podía quedar indeterminado— quién introdujera el poder monárquico o no. Para el caso en que se les ocurriera a los israelitas hacerse regir por un rey como otros pueblos, Moisés dio solamente pocas instrucciones; algunas de ellas están formuladas de tal manera que el poder monárquico las podía observar o dejar de hacerlo; otras no tienen que ver nada (ni siquiera en una forma general) con el establecimiento de una Constitución o con algún tipo de derechos populares contra los reyes. ¿Cuáles podrían haber sido los derechos por los cuales un pueblo, que no tenía derecho alguno y en el cual ya no quedaba nada que pudiera haber sido objeto de nueva opresión, pudiera haber temido?

Moisés ya no vivió para ver la realización de su legislación que, probablemente, no estuvo en plena vigencia en ningún período de la historia judía. Murió en castigo de un solo gesto que esbozaba una iniciativa propia, por haber dado un solo golpe sin que le hubiera sido ordenado. Al pasar revista a su vida política (*Deuteronomio* 32, 11) compara la manera en que el Dios de los judíos guiaba a éstos por su intermedio con el comportamiento del águila que quiere acostumbrar sus pichones al vuelo: despliega continuamente sus alas por encima del nido, carga los pequeños sobre sus alas y los transporta por el aire. Únicamente que los israelitas no cumplieron con esta bella imagen: estos pichones no se han convertido en águilas. Ofrecen más bien, en relación con su Dios, la imagen de un águila que, engañada, calienta piedras, las enseña a volar y las lleva sobre sus alas hasta las nubes; sin embargo, la pesadez de las mismas nunca se aligera para convertirse en vuelo, el calor que se les transmitió nunca se enciende para arder con la llama de la vida.

Todos los estados consecutivos del pueblo judío —incluso el estado miserable, sórdido y mezquino en que se encuentra hoy en día— no son sino las consecuencias y los desarrollos de su destino original. Fue este destino —un poder infinito que ellos se opusieron como algo inconciliable— el que los maltrató y los continuará maltratando hasta que no lo reconcilien por el espíritu de la belleza, superándolo a través de la reconciliación.

A la muerte de Moisés siguió un largo período en que la independencia del Estado alternaba con las épocas de su sometimiento bajo otras naciones. El destino de perder la independencia como resultado de épocas afortunadas y de readquirir el valor para la misma por medio de la subyugación, este destino común de todos los pueblos debió tener, en cuanto al pueblo judío, dos modificaciones específicas:

a) La transición hacia la debilidad, hacia un estado de felicidad, les apareció como un pasaje hacia la idolatría, mientras que el ánimo de sacudir la opresión y de reconquistar la independencia se les presentó como un retorno a su propio Dios. Al desaparecer el estado de necesidad, el espíritu de la hostilidad y de la destrucción, su *El Shaddai*, su Dios de la necesidad abandonó también el corazón de los judíos. En su ánimo surgieron sentimientos más humanos y con ello se establecieron relaciones más amistosas; empezaron a vislumbrar espíritus más bellos y servían a dioses ajenos. Pero en este momento, en este mismo servicio, su destino se apoderó de ellos: no pudieron convertirse en adoradores, sino sólo en siervos de estos dioses; llegaron así a ser dependientes del mundo que antes se encontraba sometido a ellos mismos o a su ideal; de golpe, su fuerza que descansaba únicamente en la hostilidad los abandona y se disuelve el vínculo que mantenía unido a su Estado; éste no pudo nunca tener su cohesión interna en el hecho de que sus ciudadanos la tuvieran. Éstos pudieron subsistir unidos en Estado únicamente cuando todos dependían de algo que les era común, pero común sólo a ellos y opuesto a todos los otros hombres.[39] Al servir a dioses ajenos no es que se hubieran vuelto infieles a leyes que nosotros llamamos leyes constitucionales; se habían vuelto infieles, más bien, al principio de toda su legislación y al de su Estado. Por eso, la prohibición de la idolatría, una de sus leyes primeras y principales, fue perfectamente consecuente/

Al mezclarse con otros pueblos, al establecer vínculos de matrimonio, de amistad, al producirse modos de convivencia amigables y no serviles se desarrolló algo común entre ellos. Juntos gozaban del sol, juntos dirigían sus miradas a la luna y a las estrellas, o bien, si reflexionaban sobre sus mismos sentimientos, encontraban vínculos, sensaciones en los que se hallaban unidos con otros; y en la medida en que los judíos se representaban

aquellos astros junto con la unificación *en* los mismos (es decir, con la evocación de aquellas sensaciones en las que estaban unidos), en la medida, por fin, en la que se los representaban como algo viviente, tenían dioses.+

[Sin embargo], en la medida en que el alma de la nacionalidad judía, el *odium generis humani* se debilitaba en lo más mínimo, en la medida en que genios más amistosos los unían con extranjeros y los transportaban más allá de los límites que el odio les había fijado, eran tránsfugas; se introducían así en el ámbito de una fruición que, a diferencia de su fruición anterior, no era la de la servidumbre común. Esta experiencia, de que fuera de la herencia que les ha sido regalada pudiera aún existir algo que un corazón humano pudiera adoptar, esta experiencia era un acto de desobediencia por parte de siervos que querían conocer y tener como cosa propia también algo que no les fuera regalado por su señor. Al humanizarse, al hacerse capaces de puros sentimientos humanos, sin recaer en la servidumbre de aquello que originalmente era libre, su fuerza les abandonó, ya que ahora había una contradicción en ellos. ¿Cómo habrían podido desembarazarse de un golpe de todo su destino, del antiguo pacto del odio, y organizar una unificación bella? Al poco tiempo fueron reconducidos a latigazos al antiguo pacto, puesto que en esa disolución de su comunidad y de su Estado se convirtieron en la presa de [pueblos] más poderosos; su mezcla con otros pueblos tuvo como resultado la dependencia de los mismos. La presión [de la dependencia] despertó otra vez el odio y con éste revivió también su Dios: su deseo de independencia era en verdad el deseo de depender de algo que les fuera propio.

b) Estas transformaciones que se cumplieron en otras naciones a menudo en el curso de milenios, tenían que transcurrir rápidamente entre los judíos. Cada uno de sus estados era demasiado violento como para poder durar mucho tiempo. Su estado de independencia, vinculado a la hostilidad universal, no podía persistir: era demasiado opuesto a la naturaleza. El estado de independencia de otros pueblos es un estado de felicidad, el estado de una humanidad bella. El estado de independencia de los judíos tenía que ser el de una pasividad, de una fealdad completa. Puesto que su independencia les aseguró sólo el comer y el beber, una existencia mediocre, al perderse o al periclitar la independencia se perdía o se ponía en

peligro, junto con ese poquito, todo: no les quedaba nada viviente de lo que pudieran haberse alegrado, cuyo goce les hubiera ayudado a soportar penurias, a sacrificar muchas cosas. Bajo la presión [de estar sojuzgado] su mezquina existencia corría un peligro inmediato: para salvarla desataron la lucha.[40] Esta existencia animal no era compatible con aquella forma bella de la vida humana que la libertad les hubiera otorgado.

Cuando los judíos introdujeron en su Estado el poder monárquico (que según Moisés era compatible con la teocracia y según Samuel no lo era), muchos individuos adquirieron una importancia política, que o bien tenían que compartir con los sacerdotes, o bien tenían que defenderla contra ellos. Mientras que en los Estados libres la introducción de la monarquía degrada a todos los ciudadanos al nivel de personas privadas, en este Estado en el que todo el mundo era una nulidad política llevó por lo menos a algunos individuos al nivel de ser *algo*, por más que este algo fuera bastante limitado.+

Después de que desapareció el brillo efímero —pero muy tiránico— del reino de Salomón, las nuevas fuerzas —la manía de la dominación y la impotencia de ejercerla— que agregó la introducción de la monarquía al flagelo de su destino, desgarraron por completo al pueblo judío y dirigieron contra el mismo, contra sus entrañas, aquella furiosa dureza e impiedad que había dirigido anteriormente contra las otras naciones: dirigieron su destino, a través de sus mismas manos, hacia él. Aprendió así, por lo menos, a temer a otras naciones; se transformó de un pueblo que dominaba en la esfera de la idea en otro que era dominado en la realidad y adquirió el sentimiento de su dependencia exterior.+

Una triste especie de Estado se conservó aún por algún tiempo a costa de humillaciones, hasta que al fin —puesto que la política de la debilidad astuta nunca evita el día de su infortunio— fue definitivamente pisoteado, sin que le quedara fuerza para reincorporarse. De tiempo en tiempo surgieron hombres inspirados que intentaron retener al antiguo genio, reanimarlo en su agonía; pero la inspiración no logra —por ningún tipo de conjuro— el retorno del genio de una nación una vez que ha huido de la misma, no puede inmovilizar mágicamente al destino de un pueblo; lo que sí puede —si es pura y viviente— es hacer que de las profundidades de la

vida surja un nuevo espíritu. Los profetas judíos, sin embargo, encendieron su llama en la antorcha de un genio postrado; intentaron reconstituir su antigua fuerza y, destruyendo los variados intereses de la época, devolverle la terrible majestad de su unidad antigua. De esta manera no pudieron ser otra cosa que fanáticos fríos que, al inmiscuirse en la política y en los fines [particulares], se vieron, además, limitados e inefectivos. Pudieron sólo evocar el recurso de épocas pasadas y confundir aún más su presente, sin poder inaugurar nueva era. Sin embargo, las pasiones que ellos suscitaron ya no pudieron retornar nunca más a una pasividad monótona; pero, al ser introducidas en almas pasivas, su furor tenía que ser aun más terrible.+

Para huir de esta horrible realidad, los hombres buscaron consuelo en las ideas; el judío común, en la espera de un mesías futuro, estaba dispuesto por este medio a renunciar a sí mismo, pero no a su objeto; los fariseos lo buscaban en el cumplimiento de [las disposiciones] del culto y de las [leyes] objetivas del momento, unificando por completo su conciencia con las mismas (porque sentían, más allá del círculo de su actividad en el que señoreaban otros poderes ajenos a ellos —ya que su círculo era incompleto —, creían en una mezcla de un destino ajeno con el poder de su voluntad y de su actividad); los saduceos buscaron su consuelo en toda la variedad de su existencia y en las distracciones de una existencia variable, llena únicamente con detalles fijos y determinados, donde la indeterminación podía existir sólo como la posibilidad de la transición hacia otras fijaciones; los esenios lo buscaron en algo eterno, en una confraternidad que excluyera toda propiedad —fuente de separaciones— y todo lo que fuera vinculado a ella, lo que los debía convertir en unión viviente, sin multiplicidad; lo buscaron en una vida común que fuera independiente de todas las relaciones de la realidad y cuyo goce se fundara sobre el hábito de una existencia en común que, dada la completa igualdad de los miembros, no estuviera perturbada por multiplicidad alguna.

Cuanto más completa era la dependencia de los judíos de su ley tanto mayor tenía que ser su obstinación allá donde la ley les concedía una voluntad propia; y este único punto [poseer voluntad propia] se presentaba cuando su culto encontraba una oposición. La facilidad con la cual se dejaban inducir a una traición de su fe, cuando lo ajeno se les acercó sin

odio y ellos estaban libres de necesidades apremiantes y sus placeres mediocres se encontraban satisfechos, se compensaba con una defensa encarnizada de su culto cuando eran agredidos. Luchaban por él cual desesperados y eran incluso capaces de transgredir en ese caso sus mandamientos —por ejemplo, los que se referían a la fiesta del sábado—, transgresión a la cual no se dejaban forzar, conscientemente, por ninguna orden ajena. Y en la misma medida en que la vida se encontraba maltratada en ellos, en que no quedaba nada en ellos que no fuera dominado, en que no quedaba nada de sagrado, su acción se convertía en el furor más impío, en el fanatismo más desenfrenado.

No se cumplió la esperanza de los romanos de que su fanatismo se aplacara bajo su dominio moderado; ese fanatismo se encendió una vez más y quedó sepultado bajo sus mismas ruinas.

La tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega; no puede suscitar ni temor ni compasión, pues ambos surgen únicamente del destino del yerro necesario de un ser bello; su tragedia no puede suscitar sino el horror. El destino del pueblo judío es el de Macbeth, que, al abandonar los mismos vínculos de la naturaleza, se alió con seres ajenos y que, al pisotear y destruir, en el servicio de los mismos, todo lo sagrado de la naturaleza humana, tenía que ser abandonado por sus dioses (puesto que éstos eran objetos y él su siervo), estrellándose en su misma fe.

EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO Y SU DESTINO[4]

[2]

[LA APARICIÓN DE JESÚS]

JESÚS apareció poco tiempo antes de la última crisis provocada por la fermentación de los diversos elementos del destino judío. En esta época de fermentación interior (mientras que estos diversos elementos se desarrollaban para unirse en un todo y las oposiciones se hacían más radicales hasta desembocar en la guerra abierta) el último acto fue precedido por varias explosiones parciales. Había hombres (apasionados, pero de alma ordinaria) que tenían una comprensión limitada del destino del pueblo judío; en consecuencia, no poseían la tranquilidad suficiente ni para dejarse llevar sin conciencia por las olas del destino y nadar con la corriente de la época, ni para esperar desarrollos ulteriores que hubieran sido necesarios para aliarse a una potencia mayor. Es así que se adelantaron al proceso de fermentación de la totalidad de su mundo y cayeron sin honor y sin consecuencias.

Jesús no combatió solamente una parte del destino judío —ya que no estaba encadenado a otra parte del mismo—, sino que se enfrentó con su totalidad. Estaba por encima de este destino y trataba también de elevar a su pueblo por encima de él. La clase de enemistad, sin embargo, que él intentó suprimir se vence solamente a través de la valentía y no se puede reconciliar por el amor. Por eso, su elevado intento de superar la totalidad del destino tuvo que fracasar en su pueblo y él mismo debió convertirse en víctima de la tentativa. Puesto que Jesús no se alió con ningún componente del destino judío, su enseñanza tuvo necesariamente gran aceptación: no entre su pueblo, que poseía todavía demasiados elementos de un destino propio, sino en el mundo restante, entre hombres que ya no tenían parte alguna en el destino, que no tenían nada para defender o para sostener.

Ante el espíritu de Cristo[5] [que] podemos identificar como fundamentados en una modificación [viv]iente de la naturaleza humana —derechos que él mismo abandona al establecer poderes por encima de sí mismo— eran para los judíos, simples mandatos, enteramente positivos. La ordenación que establecemos aquí entre las diferentes formas de la legislación judía es, por lo tanto, ajena a la misma; es algo que le agregamos. Las diferencias mismas que entran [de por sí] en esta legislación se establecen solamente a través de las diferentes formas de reacción que suscitan.

A los mandamientos que exigían mero servicio al Señor, servidumbre inmediata, obediencia sin alegría, sin placer y sin amor; es decir, a los mandamientos del culto Jesús opuso precisamente lo contrario: el impulso y hasta la necesidad humana. Los actos religiosos son lo más espiritual, lo más bello de todas las cosas; son un intento de unificar hasta las separaciones que se hacen necesarias por el desarrollo humano e intentan exhibir la unificación en el ideal como plenamente existente, como algo que ya no se opone a la realidad; es decir, que intentan expresar y reforzar esta unificación en un hacer. Por esto mismo, si a los actos religiosos les falta este espíritu de belleza son las prácticas más vacías que hay; representan entonces la servidumbre más carente de sentido, que exige la conciencia de que deben ser suprimidos, o son un hacer en que el hombre expresa su no-ser, su pasividad. Hasta la satisfacción de las necesidades humanas más comunes es algo superior a este hacer, puesto que en tal necesidad se expresa, de manera inmediata, el sentimiento o la conservación de un ser, por más vacío que éste sea.

Decir que la necesidad suprema viola lo sagrado es una afirmación tautológica, puesto que la necesidad es un estado de desgarramiento, y una acción que profana un objeto sagrado es la necesidad en acción.[41] En la necesidad, el hombre o bien se convierte en objeto y es oprimido, o bien es el hombre quien tiene que convertir la naturaleza en un objeto y oprimirla. No solamente la naturaleza es sagrada; puede haber también cosas que son sagradas, aunque, en sí, sean meros objetos, no sólo si son expresiones de un ideal unificante, sino también si están relacionadas de alguna manera con éste, si pertenecen a él. La necesidad puede exigir la profanación de tal objeto sagrado, pero profanarlo sin necesidad es un abuso, ya que aquello en que un pueblo está unido es, a la vez, algo común, una propiedad de todos y, en tal caso, la profanación del santuario es al mismo tiempo una violación injusta del derecho de todos. El celo santo que destruye los templos y los altares de un culto ajeno y que expulsa a sus sacerdotes profana santuarios comunes que pertenecen a todos. Sin embargo, si algo sagrado unifica solamente a través de la renuncia, de la servidumbre de todos, entonces cualquiera que se separe de «los» otros reasume sus derechos, y la violación de tal cosa o mandamiento sagrado será un

trastorno, respecto de [estos] otros, en la medida en que sea una renuncia a la comunidad con ellos y en la medida en que se reivindica el uso arbitrario de una cosa propia, ya sea ésta el tiempo propio o lo que fuere. Sin embargo, cuanto menor es un derecho de esta clase y cuanto menor sacrificio supone su abandono, tanto menos se opondrá alguien a sus conciudadanos en aquello que para los mismos es lo supremo, y tanto menos querrá romper la comunidad con ellos en el punto más íntimo de la vinculación comunitaria. El caso es diferente sólo si la comunidad entera es objeto del desprecio: como Jesús dejó atrás la vida entera de su pueblo, desapareció aquella clase de respeto afectuoso que hace que un amigo se domine, en diferencias sin importancia, frente a aquel con quien se siente unido en el corazón. Jesús no renunció a nada porque fuera sagrado para los judíos; ni siquiera postergó por ello la satisfacción de una necesidad muy ordinaria, de un capricho. Con esta actitud expresaba su separación de su pueblo y todo su desprecio hacia la sujeción a mandamientos objetivos.

Sus acompañantes (Mateo 12) escandalizaron a los judíos al arrancar espigas de trigo en el día de sábado. El hambre que los impulsaba no se había satisfecho realmente con unos pocos granos de trigo; el respeto frente al sábado hubiera postergado esta mínima satisfacción, hasta llegar a una localidad donde pudieran haber encontrado alimentos preparados. Jesús, al criticar los fariseos esta acción prohibida, arguye con el ejemplo de David; sin embargo, éste recurrió a los Panes de la Proposición solamente en necesidad extrema. Jesús trae a colación que los sacerdotes, cuando ofician, también violan el sábado; pero al tratarse de acciones legales no representan sacrilegio alguno. Y mientras, por un lado, les representa la gravedad de la transgresión, porque los sacerdotes profanan el sábado sólo en el templo, cuando que aquí hay algo más, siendo la naturaleza más sagrada que el templo, por el otro, eleva a la naturaleza, no-divina y profana para los judíos, por encima de aquel edificio hecho por los judíos que, para ellos, era el único punto del mundo que estaba relacionado con Dios. De una manera inmediata antepone el hombre a la santificación de un trozo del tiempo y declara la inferioridad de ésta frente a la satisfacción trivial de una necesidad humana.+

El mismo día Jesús curó una mano paralizada. Es verdad que la misma forma de actuar de los judíos con respecto a un carnero en peligro les probaba, igual que cuando David recurrió a los panes sagrados o los oficios de los sacerdotes el día del sábado, que la santidad de este día no valía tampoco para ellos en una forma absoluta, que ellos mismos conocían algo superior al cumplimiento de este mandamiento. Sin embargo, también el ejemplo con el cual argumenta aquí contra los judíos es un caso de necesidad y la necesidad cancela la culpa. El animal que cae en un pozo exige una ayuda inmediata; pero no habría diferencia alguna si aquel hombre hubiera esperado hasta la puesta del sol para recuperar el uso de su mano. La acción de Jesús expresaba el capricho de no esperar algunas horas más y la primacía de tal antojo ante un mandamiento emanado de la autoridad suprema.

A la costumbre de lavarse las manos antes de comer el pan Jesús opone (Mateo 15, 2) toda la subjetividad del hombre y coloca la pureza o la impureza del corazón por encima de la servidumbre ante un mandamiento, «por» la pureza o impureza de un objeto. Convirtió la subjetividad indeterminada en carácter de una esfera totalmente diferente, que no tiene nada en común con el cumplimiento puntual de mandamientos objetivos.

[JESÚS FRENTE A LAS LEYES CIVILES Y MORALES; LA POSITIVIDAD REMANENTE EN LA MORAL KANTIANA]

A los mandamientos puramente objetivos Jesús opuso algo que les era enteramente ajeno: lo subjetivo en general. Otra era su actitud frente a aquellas leyes que llamamos, de acuerdo a diferentes puntos de vista, mandamientos morales o civiles.[42] Puesto que éstas expresan relaciones naturales del hombre en forma de mandamientos, la aberración comienza cuando se vuelven parcial o totalmente objetivos. Puesto que las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que les deja su carácter de opuestos, y puesto que el concepto mismo consiste en la oposición contra la realidad, el concepto expresa un Debe. Ahora bien, si el concepto se

considera no de acuerdo con su contenido, sino de acuerdo con su forma, es decir, en cuanto *concepto*, en cuanto algo producido y concebido por el hombre, entonces el mandamiento [correspondiente] será un mandamiento moral. En cambio, si se considera solamente el contenido, en cuanto determinada unificación de determinados opuestos, y si, en consecuencia, el Debe no proviene del carácter conceptual, sino que se sostiene por un poder ajeno, entonces, en esta perspectiva, el mandamiento es un mandamiento civil. Dado que en esta última perspectiva no está *concebida* la unificación de los opuestos, no es una unificación subjetiva, las leyes civiles expresan el límite de la oposición de varios seres vivientes;[43] las leyes puramente morales, en cambio, determinan el límite de las oposiciones en el interior de un ser viviente. Así, las primeras limitan la oposición de unos seres vivientes contra otros, mientras que las últimas limitan una parte, una fuerza de un ser viviente frente a otras partes, otras fuerzas del mismo ser viviente, [44] en el que una fuerza domina frente a otra fuerza del mismo. Las leyes puramente morales, las que no son capaces de convertirse en civiles, es decir, en las que los opuestos y la unificación no pueden ser, formalmente, ajenos entre sí, serían aquellas que se refieren a la limitación de aquellas fuerzas cuya actividad no es una actividad, una relación con respecto a otros hombres. Las leyes, cuando funcionan meramente en cuanto mandamientos civiles, son positivas y, dado que las mismas, en su materia, se identifican por su materia con las leyes morales, sea porque la unificación de entidades objetivas supone una unificación no-objetiva, sea porque se puede convertir en tal, su forma de leyes civiles se suprimiría si se las convirtiera en leyes morales, si su Debe ya no proviniera del mandamiento de un ser extraño, sino que se derivara del concepto propio, del respeto ante el Debe.+

Sin embargo, también los mandamientos morales, que no cabe convertir en civiles, se pueden transformar en mandamientos objetivos cuando la unificación (o la limitación) ya no actúa como concepto, como mandamiento [propio], sino como algo ajeno a la fuerza [interna] que es limitada, conservando, sin embargo, su carácter subjetivo. Esta clase de objetividad se podría destruir por la reconstitución del concepto mismo, para que sea éste el que limite la actividad [de las fuerzas internas]. De esta manera era de esperar que Jesús obrara contra la positividad de los

mandamientos morales, contra la mera legalidad; que mostrara la universalidad de lo legal y que toda su obligatoriedad proviene de su universalidad, pues si, por una parte, todo Debe, todo mandamiento se anuncia como algo ajeno, por otra, en cuanto concepto (la universalidad), es algo subjetivo. Era de esperar que explicara que, por esto, la legalidad, en cuanto producto de una fuerza humana, de la facultad de lo universal, de la razón, pierde toda su objetividad, su positividad, su heteronomía, y que el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundado en la autonomía de la voluntad humana.+

Sin embargo, la positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso… Entre los shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la Iglesia y en el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo. Para lo particular —llámese impulso, amor patológico, sensibilidad o de cualquier otra manera—, lo universal es necesaria y eternamente algo ajeno, algo objetivo. Se conserva un resto de positividad indestructible en el cual el carácter odioso de la positividad alcanza su punto máximo por el hecho de que el contenido que adquiere el mandamiento universal del deber, es decir, un determinado deber, está afectado con la contradicción de ser limitado y universal al mismo tiempo, y en razón de la universalidad de su forma eleva las exigencias más duras en favor de su unilateralidad. ¡Ay de las relaciones humanas que no llegan a caer dentro del concepto del deber! Pues en la medida en que no es meramente el pensamiento vacío de la universalidad, sino que se ha de manifestar en una acción, excluye o domina todas las otras relaciones.

Aquel que quería reconstituir la totalidad del hombre no pudo elegir este camino que sólo añade al desgarramiento del hombre una presunción obstinada. Actuar de acuerdo al espíritu de la ley no podía significar para él actuar por respecto al deber y en oposición a las inclinaciones, puesto que en tal caso ambas partes del espíritu (no se puede hablar de otra manera

ante este desgarramiento de la interioridad) no se encontrarían dentro, sino en contra del espíritu de las leyes: una parte [se opone a este espíritu de la ley] por ser algo excluyente y así algo limitado por sí mismo, y la otra por ser algo oprimido.

[EL SERMÓN DE LA MONTANA]

Este espíritu de Jesús, que se eleva por encima de la moral, se muestra como directamente opuesto a las leyes en el Sermón de la Montaña. Éste es un intento, llevado a cabo por medio del ejemplo de varias leyes, de quitar a las leyes lo legal, la forma de leyes. El Sermón no predica el respeto ante la ley, sino que muestra aquello que la cumple, pero que la cancela en cuanto ley, y que es superior a la obediencia frente a ella y la hace —a la ley— superflua. Mientras que los mandamientos del deber presuponen una separación y en ellos se declara la dominación del concepto en un Debe, aquello en cambio que está por encima de esta separación es un ser, una modificación de la vida que es excluyente (es decir, limitada) solamente en cuanto a su objeto, por cuanto la exclusión se da sólo por la limitación del objeto y concierne únicamente al mismo.+

Si Jesús expresa también aquello que él coloca en contra y por encima de las leyes en forma de mandamientos («no debéis creer que yo quiero destruir la ley; que vuestra palabra sea…; os digo de no resistir, etcétera; amad a Dios y a vuestro prójimo»), estos giros son mandamientos en un sentido totalmente diferente que el Debe del mandamiento del deber. Se trata sólo de la consecuencia del hecho de que lo viviente es pensado, es pronunciado, y se da en forma de un concepto que es ajeno al mismo. El mandamiento del deber, por otra parte, de acuerdo a su esencia —en cuanto universal—, es un concepto. Y aunque lo viviente aparezca aquí en forma de reflexión, en forma de admonición, Kant estuvo en un profundo error al concebir esta forma de expresión (inapropiada a lo viviente): «Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo», como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda el amor[6]. En esta confusión entre el mandamiento del deber (que consiste en el antagonismo

entre el concepto y la realidad) y la forma enteramente accidental en que se expresa lo que Kant llama un «mandamiento» (ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo) descansa su sutil reducción de este «mandamiento» a su imperativo moral. Su observación de que el amor (o, en el sentido que él cree que hay que darle al amor, el cumplir con todos los deberes *con agrado*) no se puede mandar pierde su sentido por sí misma, puesto que en el amor desaparece todo pensamiento de deber. El honor que él luego presta a esta expresión de Jesús, al considerarla como el ideal de la santidad inalcanzable para toda criatura, es también un desperdicio inútil. Tal ideal, en que el cumplimiento de los deberes se representa como una realización hecha con agrado, se contradice a sí mismo, puesto que los deberes exigen una oposición, mientras que el hacer con agrado supone la ausencia de la misma. Kant es capaz de soportar esta contradicción no unificada en su ideal, porque declara a las «criaturas racionales» (una extraña composición de palabras) capaces de caer, pero incapaces de alcanzar aquel ideal.

Jesús comienza el Sermón de la Montaña con una suerte de paradojas en las cuales al mismo tiempo manifiesta a la multitud atenta de sus oyentes, sin ambages y con toda su alma, que han de esperar de él algo totalmente extraño, un genio diferente, un mundo diferente. Son gritos en los que, inspirado, se aleja de inmediato de la estimación común de la virtud; en los que anuncia con entusiasmo un derecho diferente y una luz diferente, una región distinta de la vida, cuya relación con el mundo puede ser solamente la de ser odiado y perseguido por él. En este Reino del Cielo, sin embargo, lo que les muestra no es la disolución de las leyes, sino la necesidad de que las mismas se colmen con una justicia diferente —más amplia y más completa— que la justicia de los esclavos del deber, y que sea una complementación de las leyes, de su deficiencia.

Jesús continúa mostrando este complemento en varias leyes. Se puede llamar a este «más» en contenido inclinación a actuar de aquella manera que hubiera sido mandada por las leyes,[(45)] unificación de la inclinación con la ley, por la cual ésta pierde su forma de ley. Esta concordancia con la inclinación es el πλήρωμα de la ley, un ser que, para usar una expresión que se empleó antes, es el «complemento de la posibilidad», dado que la

posibilidad es el objeto en cuanto objeto pensado, en cuanto universal, mientras que el ser[7] es la síntesis del sujeto y del objeto, en la cual sujeto y objeto han perdido su oposición. Similarmente, la inclinación (de actuar como la ley lo hubiera mandado), que es una virtud, es una síntesis en la cual la ley (que en Kant es siempre objetiva por su universalidad) pierde su universalidad y el sujeto su particularidad y ambos su oposición. En la virtud kantiana, en cambio, esta oposición permanece; la universalidad se vuelve dominante y la particularidad, dominada.+

La concordancia entre la inclinación y la ley es tal que ley e inclinación no se distinguen; por eso la expresión «concordancia entre la inclinación y la ley» es totalmente inadecuada, ya que en ella la ley y la inclinación aparecen como particulares, como opuestos. Así, la expresión podría ser fácilmente mal comprendida, entendiéndose con ella un apoyo de la inclinación a la disposición moral, al respeto ante la ley, a la determinación de la voluntad por la ley en cuanto distintas de ella. Y si, de esta manera, los términos concordantes fueran distintos, la concordancia sería solamente casual, sólo la unidad de ajenos, una unidad pensada. Aquí, en el complemento de las leyes, sin embargo, la ley (y lo que se vincula con ella, como el deber, la disposición moral, etcétera) cesa de ser algo opuesto a la inclinación y la inclinación cesa de ser algo particular, algo opuesto a la ley. En este caso, la concordancia es vida y, en cuanto relación de entes distintos, amor; un ser que, expresado como concepto, como ley, se identifica necesariamente con la ley, es decir, consigo mismo o, en cuanto realidad, en cuanto inclinación opuesta al concepto, permanece igualmente igual a sí misma, a la inclinación.(46)

Así el mandamiento «No matarás» es una máxima que se reconoce como válida para la voluntad de todo ser racional y que puede valer como principio de una legislación universal. Jesús opone a un mal mandamiento el genio superior de la reconciliación (una modificación del amor), que no sólo no actúa contra esta ley, sino que la hace completamente superflua, pues abarca en sí una plenitud tan viva y tan rica que para él algo tan pobre como la ley ni siquiera existe.+

En la reconciliación la ley pierde su forma, el concepto es desalojado por la vida; sin embargo, lo que la reconciliación pierde en universalidad

(que en el concepto abarca todo lo particular) es solamente pérdida aparente: en verdad, es una infinita ganancia por la riqueza de las vinculaciones llenas de vida que logra en relación con los (tal vez pocos) individuos con los cuales entra en contacto. Lo que ella excluye no es realidad, sino algo pensado, posibilidades, y esta riqueza de la posibilidad en la universalidad del concepto, la forma del mandamiento, es en sí misma un desgarramiento de la vida tan pobre de contenido que admite todos los ultrajes, con excepción del único que prohíbe. Para la reconciliación, en cambio, la ira es también un crimen; la pronta reacción ante el sentimiento de una opresión, lo mismo que la irrupción del deseo de oprimir, es una especie de justicia ciega que, es verdad, presupone una igualdad, pero una igualdad entre enemigos.+

En cambio, el espíritu de la reconciliación, carente de disposición enemistosa, trata de cancelar le enemistad del otro. Si se juzga de acuerdo con el amor, también para éste se trata de un crimen (y mayor crimen que el de la ira) llamar bribón a un hermano; sin embargo, un bribón que, en su aislamiento, se colea al oponerse —como hombre— en enemistad contra otros hombres, y quiere mantener esta ruptura, sigue siendo considerado alguien de alguna forma. Es todavía un alguien, ya que se le odia; a un gran bribón se le puede incluso admirar. Por esto, es todavía más ajeno al amor declara a alguien loco; el hacerlo no solamente anula toda relación con él, sino también toda igualdad, toda comunidad de esencia y significa esclavizar totalmente al otro en la imaginación, tomarlo por una nada.(47)

En cambio, el amor que delante del altar se acuerda de que tiene una desavenencia, deja su ofrenda, se reconcilia con su hermano y sólo luego se presenta, purificado y unido, ante la unida divinidad. Este amor no acude al juez para que dirima su causa, sino que se reconcilia sin parar mientes en derechos.(48)

Similarmente, Jesús opone el amor tanto a la fidelidad matrimonial en cuanto deber, como al derecho a divorciarse de la mujer. El amor excluye también la apetencia sensual que *no* fue prohibida por aquel deber y suprime, con una sola excepción, este permiso que estaba en contradicción con aquel deber.(49)+

Así, por una parte, la santidad del amor es el complemento (el πλήρωμα) de la ley contra el adulterio; solamente esta santidad capacita al hombre para impedir que una de sus múltiples partes propias llegue a reemplazar [su propia] totalidad o que se levante contra ésta. Únicamente la sensación de la totalidad, el amor, puede impedir la disolución de la esencia [humana]. Por el otro lado, el amor cancela el derecho de divorciarse; frente al amor, mientras dure e incluso cuando ha cesado, no se puede hablar de derechos o de permisos. Dejar de amar a una mujer, en la que todavía vive el amor, es hacer que el amor se vuelva infiel a sí mismo, que peque, y la transferencia de la pasión por ella es solamente una aberración que ella tendrá que pagar coa una mala conciencia. Es verdad que en este caso no cabe detener el destino y el matrimonio ya está separado de por sí, pero el apoyo que el hombre obtiene del derecho y de la ley, y por el cual hace a un lado justicia y decencia, significa agregar una dureza despreciable a la ofensa contra el amor de la mujer. La excepción es sólo el caso que presenta Jesús: cuando la mujer dirige su amor a otro. En tal caso, el hombre no puede seguir sometido a ella. Moisés tenía que dar leyes y derechos a los judíos σκληροίς καρδία, a causa de la dureza de sus corazones, pero originalmente no era así.

Si se asegura algo sobre su objeto real, sujeto y objeto se piensan como separados; también si se asegura algo sobre un hecho futuro, si se hace una promesa, la declaración de la voluntad y la acción misma están completamente separadas. Lo que importa, sin embargo, es la verdad; es decir, la firme conexión de ambos elementos. En una afirmación bajo juramento la idea de la acción —sea pasada o futura— se vincula con algo divino; la conexión entre la palabra y la acción, la vinculación, el ser mismo, se representa, se hace presente a través de un ente. Puesto que la verdad del caso que se asegura por el juramento no se puede hacer visible por sí misma, se pone en su lugar la verdad misma, Dios. De esta manera, por una parte, se ofrece la verdad al otro y se despierta en él la convicción; por la otra, a través del efecto retroactivo de este ente sobre el ánimo de aquel que se decide a jurar, se excluye lo que es contrario a la verdad. No se ve bien qué es lo supuestamente supersticioso en todo esto.+

Sin embargo, cuando los judíos juraban por el cielo, por la tierra, por Jerusalén o por su cabeza y recomendaban su juramento a Dios (colocando su juramento en las manos del Señor), lo que hacían era vincular la realidad de algo asegurado a un objeto. Igualaban así las dos realidades y colocaban la conexión entre este objeto y lo asegurado, la igualdad de ambos, en manos de un poder ajeno; así, se pone a Dios como un poder por encima de la palabra, cuando esta conexión se debe fundamentar en el hombre mismo. El hecho asegurado y el objeto por el cual se asegura se interconectan de tal manera que si se suprime el uno también se niega el otro; queda cancelado en la representación. Así, si la acción prometida o el hecho asegurado no se realiza o no es real se ha negado también la realidad del objeto por el cual se ha jurado (el cielo, la tierra, etcétera). En este caso, el señor del objeto tiene que vindicado: Dios debe ser el vengador de lo suyo.+

Jesús se opone a esta vinculación de un acto prometido con algo objetivo; no reafirma el deber de cumplir con el juramento, sino que lo declara superfluo, pues ni el cielo, ni la tierra, ni la cabeza son el espíritu del hombre, único vínculo entre su palabra y una acción. Para Jesús, estos objetos son propiedad ajena y la certeza de la acción —según él— no se puede vincular con algo ajeno, no puede depender de algo ajeno; la conexión entre la palabra y la acción tiene que ser viviente, tiene que descansar en el hombre mismo.

Ojo por ojo, diente por diente, dicen las leyes; retribución y su igualdad es el principio sagrado de toda justicia, el principio en que debe descansar toda constitución política. Jesús, sin embargo, exige en general el abandono de los propios derechos, la elevación por encima de toda la esfera de la justicia y de la injusticia, por intermedio del amor. En el amor desaparece también, junto con el derecho, este sentimiento de la desigualdad y del Debe de este sentimiento, que exige igualdad; asimismo desaparece también el odio contra los enemigos.

Las leyes y los deberes, de los que Jesús hablara, en general eran leyes y deberes civiles. Él no los completó confirmándolos en cuanto leyes y deberes, exigiendo [solamente] que el motivo de su cumplimiento fuera el respeto puro. Todo lo contrario: expresó su desprecio por los mismos. Su manera de otorgarles plenitud fue dando un espíritu cuyas acciones, si se las

juzga de acuerdo con las leyes y los mandamientos del deber, están conformes con estos últimos pero [dicha plenitud] toma en cuenta deberes y derechos. Más adelante habla también de un deber puramente moral, la virtud de la caridad. Jesús condena en ella, como en la oración y en el ayuno, la presencia de un elemento extraño, la impureza de la acción: no lo hagáis para que os vean; que el fin de la acción, es decir, la acción en cuanto pensada, antes de que se haya cumplido sea igual a la acción realizada. Aparentemente, Jesús no sólo descarta así la hipocresía que hace intervenir en el pensamiento de la acción lo otro, el ser visto por los hombres (elemento que no está en la acción), sino que descarta también la conciencia de la acción en cuanto deber cumplido. El dicho: «No sepa tu izquierda lo que hace tu derecha» no se puede referir al dar a conocer la acción, sino que es lo contrario de «ser visto por los hombres», y si es que tiene un sentido no puede designar sino la propia reflexión sobre su concordancia con el deber. Entre que sea yo, en una acción mía, el único observador, o piense que otros también me miran; entre el placer que extraigo de mi propia conciencia y el que recabo del aplauso de los otros, no hay gran diferencia. El aplauso de otros (conocido por mí) sobre una victoria que el deber, lo universal, ha logrado sobre lo particular es, en cierta forma, no sólo lo universal y lo particular en cuanto algo pensado, sino también lo universal y lo particular visto, intuido; lo universal, en cuanto pensamiento, está en las ideas, en la representación de los otros, y en cuanto visto, intuido, en los otros en cuanto seres reales. La conciencia solitaria del deber cumplido no se diferencia específicamente del honor. La diferencia entre los dos está solamente en que en el honor lo universal no se representa como algo que meramente debe tener validez, sino como algo que la tiene. En la propia conciencia del deber cumplido el individuo se da a sí mismo el carácter de lo universal; se contempla a sí mismo como algo universal, elevado por encima de sí mismo en cuanto algo particular, y por encima de aquello que está implícito en el concepto de lo particular de la masa de individuos. Porque en cuanto el concepto de la universalidad se aplica al individuo, el concepto de la particularidad adquiere también esta relación con el individuo y se establece su oposición [de la particularidad en cuanto masa de individuos particulares] frente al otro individuo que se

reconoce en la universalidad, en el cumplimiento del deber, y esta autoconciencia es tan ajena a la acción como el aplauso de los hombres.+

De esta convicción de ser en sí justo y de la disminución de los otros que la acompaña (ambas cosas están necesariamente vinculadas por la necesaria oposición entre lo particular y lo universal) habla Jesús también en la parábola de Lucas 18, 9ss. El fariseo agradece a Dios (es tan modesto que no reconoce en ello la fuerza de su propia voluntad) que él no sea como tantos otros hombres que son ladrones, deshonestos, adúlteros, que no sea como aquel publicano que estaba a su lado; él cumple las reglas del ayuno y paga, como un hombre correcto, concienzudamente, sus diezmos. A esta conciencia de la rectitud (de la cual no se afirma que haya sido insincera) Jesús opone al publicano, que baja la mirada y que no se atreve a elevarla hacia el cielo, y que, golpeándose el pecho, dice: «Dios, ten piedad de mí, pecador.» La conciencia del fariseo (la conciencia de haber cumplido con su deber), como también la buena conciencia del joven (de haber observado concienzudamente todas las leyes, Mateo 19, 20), es hipocresía por dos razones: Primero, porque si ya estaba implícita en la intención de la acción indica una reflexión sobre sí mismo y sobre la acción; es decir, una impureza de la acción que no pertenece a ella; en segundo término, si es una representación que el hombre hace de sí mismo como ser moral, cual es el caso del fariseo y del joven, se trata de una representación cuyo contenido son las virtudes [particulares]. Estas virtudes están, en sí, limitadas; tienen una determinada esfera: su materia es una materia restringida; por eso son incompletas aun si se las toma en conjunto, mientras que la buena conciencia, la conciencia de haber cumplido con los deberes de uno, finge ser la totalidad.

Es en este mismo espíritu como Jesús habla de la oración y del ayuno. Los dos son, o bien deberes enteramente objetivos, ordenados, o bien se fundamentan en una necesidad. No se les puede pensar como deberes morales, puesto que no presuponen ninguna oposición capaz de ser unificada en un concepto. Jesús critica en ambos la apariencia que los hombres se dan ante otros y, particularmente en la oración, [reducida a] palabrería, por la cual se consigue que se la considere como un deber o como un cumplimiento de un deber. Jesús juzga sobre el ayuno (Mateo 19,

15) de acuerdo con el sentimiento del cual se origina, de acuerdo con la necesidad que empuja a su práctica. Aparte la eliminación de lo impuro en la oración, Jesús habla también de la manera verdadera de orar. No es éste, sin embargo, el lugar de considerar lo que es lo verdadero en la oración.

Sobre las exigencias que se hacen a continuación, en cuanto al abandono de las preocupaciones de la vida y en cuanto al desprecio de las riquezas, como sobre Mateo 19, 23, a saber, sobre la dificultad de que un rico alcance el reino de Dios, no hay nada que decir. Es una letanía sólo perdonable si aparece en sermones o en rimas, puesto que tal exigencia no posee verdad para nosotros. El destino de la propiedad se ha vuelto demasiado poderoso entre nosotros para que se toleren reflexiones al respecto y para que se haga pensable su cancelación. Sin embargo, todavía nos podemos dar cuenta por lo menos de lo siguiente: la posesión de riquezas, junto con todos los derechos y todas las preocupaciones con ellas vinculadas, hace entrar determinaciones en la vida de los hombres, barreras que fijan límites a las virtudes y les imponen condiciones y relaciones de dependencia. Dentro de las mismas hay, sí, lugar para deberes y virtudes, pero imposibilitan su totalidad, la vida completa, porque la vida queda atada a objetos, estando condicionada por algo exterior a la misma; se inserta en la vida algo, como si fuera algo suyo, algo que, sin embargo, nunca le podrá pertenecer. La riqueza traiciona en seguida su oposición contra el amor, contra la totalidad, porque es un derecho, porque está atada a una multiplicidad de derechos; así, tanto la virtud que se relaciona directamente con ella, la rectitud, como las otras virtudes posibles dentro de su esfera, están necesariamente vinculadas a exclusiones, y cada acto virtuoso es, en sí, algo opuesto. Su sincretismo, el servicio a dos señores, es impensable, porque lo indeterminado no se puede vincular con lo determinado si se conservan sus formas respectivas. Jesús, para destruir la esfera opuesta al amor, tuvo que señalar no sólo el complemento de los deberes, sino también el objeto de estos principios, la esencia de la esfera de los deberes.

La perspectiva desde la cual Jesús se dirige contra las riquezas aparece en Lucas (12, 13), en contexto que la aclara todavía más. Un hombre se había dirigido a Jesús para pedirle que intercediera ante su hermano en la división de una herencia. Se entiende que rehusar un pedido de esta índole

se juzgará meramente como una señal de egoísmo. Parece que Jesús, en su contestación al que le dirigió la petición, alega solamente su incompetencia para cumplirlo. En su mente, sin embargo, hay más que esto: no es que opine que no tiene el derecho de efectuar tal división; por esto se dirige de inmediato a sus discípulos con una admonición contra la codicia y agrega una parábola sobre un rico amedrentado por Dios con las palabras: «¡Insensato!, esta noche vienen a pedirte tu alma, y lo que has provisto, ¿de quién será? Así es el que almacena tesoros, pero no es rico en Dios.» Así que Jesús habla en los términos de la esfera de derechos sólo frente a aquel peticionante profano; de sus discípulos exige la elevación sobre el ámbito del derecho, de la justicia, de la equidad, de los servicios de amistad que los hombres se pueden permitir y exige que se eleven por encima de toda la esfera de la propiedad.

A la conciencia [moral], a la percatación de la propia adecuación o inadecuación frente a los deberes, corresponde la aplicación de las leyes [morales] al juzgar a los otros. «No juzguéis», dice Jesús [Mateo 7, 1-5], «para que no seáis juzgados, con la medida con que medís seréis medidos».+

Este subsumir a otros bajo un concepto manifestado en la ley puede llamarse debilidad, porque el que juzga no es suficientemente fuerte para soportar enteros a los demás y por eso los divide; no puede mantenerse frente a su independencia y por eso «los toma» no como son, sino como debieran ser. Así, al juzgarles se los ha sometido en el pensamiento, ya que el concepto, la universalidad, son del juicio. Pero con este juzgar ha reconocido una ley y se ha sometido a sí mismo bajo su servidumbre; ha establecido también para sí un criterio de enjuiciamiento, con la buena disposición de quitar la mota del ojo de su hermano se coloca a sí mismo fuera del reino del amor.

Lo que sigue [Mateo 7, 6-29] no es ya una contraposición entre lo que es superior a las leyes y estas; es más bien una indicación de algunas manifestaciones de la vida en la región bella y libre de ésta, de la unificación de los hombres, la oración y en el dar y tomar. El sermón termina con el intento de delinear una imagen del hombre que esté enteramente fuera de la esfera en la que ha sido esbozada anteriormente, en

la que estaba marcada por la oposición contra las determinaciones [legales] y en la cual, por lo tanto, la pureza de la vida aparecía más bien en sus modificaciones, en virtudes específicas como la conciliabilidad, la fidelidad conyugal, la veracidad, etcétera. Por eso mismo, este intento pudo producir solamente parábolas incompletas.

En contraste con esta desaparición de la legalidad y de los deberes en el amor, señalada por Jesús como el estado supremo, está la manera de hablar de Juan el Bautista, de la cual Lucas (cap. 3) ha conservado algunos testimonios: «¿Cómo podéis esperar escapar ante vuestro destino exacerbado —dice a los judíos—, por más que tengáis a Abraham como padre? El hacha está ya puesta a la raíz de los árboles.» Y cuando los judíos le preguntaron qué debían hacer, contestó que aquel que tenga dos túnicas o comida superflua que dé a aquel que no tiene; a los publícanos los amonestó a no exigir más impuestos de los que se les prescribían, y a los soldados los conminaba a dejar los pillajes y extorsiones y a vivir de su paga. También se sabe de él (Mateo 14, 4) que la emprendió con recriminaciones contra la relación de Herodes con la mujer de su hermano, crítica que le costó la cabeza. Su destino se cumplió a través de una particularidad, del mismo modo que su doctrina (de acuerdo con los ejemplos de más arriba) consistió en exhortaciones a virtudes particulares, lo cual muestra que no poseía el gran espíritu, el alma común de todas ellas. Pero, tuvo al atisbo de esto, por lo cual anunció a otro que limpiaría la era, bieldo en mano. Juan creía y esperaba que su sucesor sustituiría su bautismo de agua con un bautismo en el espíritu y en el fuego.

[3]

[LEY Y CASTIGO]

Jesús opuso el hombre a la positividad de los judíos;[50] a las leyes y a sus deberes opuso las virtudes y en éstas se cancela la inmoralidad del hombre positivo. Es verdad que el hombre positivo no es, con respecto a

una virtud particular (que para él y en él es un servicio), ni moral ni inmoral. El servicio dentro del cual practica determinadas virtudes no es por sí una falta contra estas mismas virtudes; con esta indiferencia, sin embargo, se vincula al mismo tiempo una inmoralidad en otro respecto: dado que su servicio positivo específico tiene un límite que él no puede transgredir, más allá del mismo [el agente de estos servicios] es inmoral. De esta manera la inmoralidad de la positividad afecta otro aspecto de las relaciones humanas diferente de la obediencia positiva: dentro de la esfera de esta última lo no-moral no es inmoral.(51)+

Al oponer la subjetividad a lo positivo desaparece la indiferencia del servicio y su limitación. El hombre es responsable por sí mismo; su carácter y su acción son él mismo; sus límites están solamente allá donde él los había puesto y sus virtudes son determinaciones que él mismo ha fijado. Esta posibilidad de limitar la oposición es la libertad, el «o *bien*» en la expresión «virtud o bien vicio». En la oposición de la ley contra la naturaleza, de lo universal contra lo particular, los dos opuestos se afirman, son reales, el uno no es sin el otro; en la libertad moral de la oposición de la virtud contra el vicio uno de ellos se excluye por el otro; es decir, si se pone el uno, el otro es solamente posible. La oposición entre el deber y la inclinación encontró su unificación en las modificaciones del amor, en las virtudes. Puesto que la ley estaba en oposición con el amor en cuanto a su forma y no en cuanto a su contenido, era posible su inclusión en el amor; pero con esta inclusión se pierde su forma. La oposición entre ley y crimen, sin embargo, es de contenido; el crimen la descarta, pero ella existe. El crimen es una destrucción de la naturaleza y, como la naturaleza es una, se destruye tanto en el destructor como en lo destruido. Si lo que es uno está en oposición, la unificación de los opuestos existe solamente en el concepto; se hizo una ley. Si lo opuesto se ha destruido, el concepto, la ley, se conserva; pero ahora expresa solamente una falta, un hueco, puesto que su contenido ha sido cancelado en la realidad: entonces se llama ley punitiva. Esta forma de la ley (y su contenido) está directamente opuesta a la vida, puesto que indica una destrucción de la misma. Parece todavía más difícil poder pensar la manera de superar la ley en esta forma suya, en cuanto justicia punitiva, que pensar en la superación de su figura anterior.+

En la superación anterior de la ley, a través de las virtudes, fue solamente la forma de la ley la que desapareció, no su contenido; aquí, sin embargo, con la forma se suprimiría también el contenido, puesto que su contenido es la punición.+

La punición está directamente en la ley ofendida; el criminal pierde el mismo derecho que ha sido lesionado al perjudicar a otro.[52] El criminal se colocó a sí mismo fuera del concepto que es el contenido de la ley. Es verdad; la ley dice solamente que debe perder el derecho concebido en la ley; pero como la ley es, en su forma inmediata, meramente algo pensado, es solamente el concepto del criminal el que pierde el derecho; para que lo pierda en la realidad, es decir, para que también la realidad del criminal pierda lo que perdió su concepto, hay que vincular a la ley con la vida, hay que investirla de poder. Ahora bien, si la ley persiste en su terrible majestad, no cabe suprimir que está merecido el castigo. La ley no puede regalar la punición, no puede tener piedad, porque si no se cancelaría a sí misma; la ley ha sido quebrada por el criminal, su contenido o no existe para él, pues lo ha suprimido; pero la forma de la ley, su universalidad, le persigue y hasta se moldea según su crimen. Su acción se convierte en una acción universal y la ley que él suprimió ha sido suprimida también para él. Por lo tanto, la ley permanece y permanece también el merecimiento de una punición. El ser viviente, sin embargo, cuyo poder se ha unido con la ley, el ejecutante que quita realmente del criminal el derecho que éste perdió en concepto, el juez, no es la justicia abstracta, sino un ser vivo, y la justicia es solamente su modificación. Lo que consta es el necesario merecimiento de la punición, pero la práctica de la justicia no es ninguna necesidad. En cuanto modificación de un ser viviente puede desaparecer, tomar la forma de otra distinta modificación, y así la justicia se convierte en algo accidental. Entre ella, en cuanto algo universal, algo pensado —por una parte—, y ella en cuanto real, en cuanto algo que existe en un ser viviente —por otra—, puede haber una contradicción. Un vengador puede perdonar y renunciar a la venganza; un juez puede dejar de actuar como juez e indultar. Pero con ello la justicia no ha sido satisfecha, pues es inflexible, y mientras las leyes sean lo más alto que existe es imposible retirarla y lo individual será sacrificado a lo universal y herido de muerte. Por eso es

contradictorio pensar que la ley se pudiera satisfacer en un representante de muchos criminales parecidos: en tal caso, los otros sufrirían la pena a través de él y él sería su universal, su concepto; pero la ley —ya sea como ley que ordena o como ley que castiga— es ley únicamente por su oposición a lo particular. La condición de la universalidad de la ley está en que los actores o los actos son particulares, y los actos son particulares en la medida en que se consideran en relación con la universalidad, con las leyes; es decir, en cuanto son considerados como conformes a la ley o en contravención con ella. Así considerados, su relación, su particularidad determinada no puede sufrir cambio alguno; son realidades, son lo que son; lo que ha ocurrido no puede convertirse en algo no-ocurrido; el castigo sigue a la acción, su ligazón es indestructible. Si no hay camino alguno por el cual una acción se pueda convertir en no-acaecida. Si su realidad es eterna, entonces no hay reconciliación posible, ni siquiera a través del padecimiento del castigo. Por cierto, la ley se satisfizo por el castigo del criminal, puesto que la contradicción entre el deber que ella expresa y la realidad del criminal (la excepción en que éste se quiso constituir frente a la universalidad) quedó cancelada. El criminal, sin embargo, no está reconciliado con la ley, sea ésta un ser ajeno a él o algo subjetivo dentro de sí, como mala conciencia. Es verdad que en el primer caso el poder ajeno que el criminal ha suscitado, ha armado contra sí mismo, este ser hostil, deja de actuar sobre él una vez que le ha castigado, una vez que ha actuado sobre él de la misma manera que ha actuado el criminal. Pero aun soltándolo, este poder se retrae en una actitud amenazante; su figura no ha desaparecido ni se ha hecho amistosa. En cuanto a la mala conciencia, la conciencia de una mala acción y de sí mismo como malvado, no sufre ningún cambio tras el castigo soportado. El criminal se mira a sí mismo siempre en cuanto criminal; no tiene ningún poder sobre su acción en cuanto realidad, y esta su realidad está en contradicción con su conciencia de la ley.

Y, sin embargo, el hombre no puede soportar esta angustia: ante la terrible realidad del mal y ante la inmutabilidad de la ley sólo se puede refugiar en la gracia; la presión y el dolor lo pueden empujar de nuevo a una deshonestidad, al intento de huir de sí mismo (y así de la ley y de la justicia), echándose en brazos del administrador de la justicia abstracta,

buscando la experiencia de su bondad. Lo que espera entonces de esta bondad es que, en su caso, se tapará un ojo, que lo mirará como a alguien diferente de lo que es. No es que niegue su falta, pero tiene el deseo deshonesto de que la *bondad*, niegue ante sí misma su transgresión; así encuentra consuelo en el pensamiento, en la falsa representación que otro ser hace de él. De acuerdo con esto no existe el camino limpio por el que se pudiera volver a la unión de la conciencia; no hay otra manera de suprimir el castigo, la ley amenazante y la mala conciencia, si no es la de un mendigo deshonesto. Y así sería en verdad si el castigo se tuviera que considerar como algo absoluto, si no estuviera condicionado, si no tuviera un flanco por donde, debido a su ser condicionado, se abriera a un plano superior. Ley y castigo no pueden ser reconciliados, pero se pueden cancelar y elevar en la reconciliación del destino.

El castigo es el efecto de una ley transgredida, de la cual el hombre se desdijo, pero de la cual todavía depende… y no puede escaparse ni de ella, ni del castigo, ni de su propia acción.(53) Como la característica de la ley es la universalidad, el criminal pudo quebrantar solamente su materia; la forma, la universalidad, permanece, y la ley a la que el criminal creyó haber sometido persiste, pero aparece ahora con un contenido opuesto. Tiene la figura de la acción que rompió con lo que antes era la ley, mientras que el contenido de la acción [criminal] asume ahora la forma de la universalidad y es ley. Este trastorno de la ley, por el cual llega a ser lo opuesto de lo que era antes, es el castigo. Precisamente porque el hombre se ha desprendido de la ley queda sometido a ella, y como la ley permanece en cuanto universal se conserva también la acción, puesto que es lo particular.+

El castigo representado como destino es de un carácter enteramente diferente; en el destino, el castigo es un poder ajeno, algo individual, en que lo universal y lo particular están unidos también en el sentido de que en él el deber y la ejecución de este deber no están separados, mientras que en el caso de la ley ésta —que es solamente una regla, algo pensado— necesita su opuesto, la realidad que le presta poder. En el poder hostil del destino tampoco lo universal está separado de lo particular, en el sentido en que la ley, en cuanto universal, se opone al hombre o a sus inclinaciones. El destino es un enemigo solamente y el hombre se enfrenta a él como en

lucha contra un poder. La ley, por el contrario, como universal, domina sobre lo particular y obliga a este hombre a la obediencia.+

[EL CASTIGO EN CUANTO DESTINO SUSCITADO POR EL HOMBRE]

El crimen de un hombre (si se considera a éste como envuelto en la red del destino) ya no es entonces la rebelión de un súbdito contra su superior, no es la fuga de un siervo lejos de su señor o la emancipación de una dependencia; no es tampoco la vivificación de un estado inanimado, muerto, puesto que el hombre existe. Antes de su acto no hay separación, no hay nada opuesto y menos todavía una dominación.+

Lo ajeno se produce solamente con el abandono de la vida unificada, la vida que no está ni regulada por leyes ni es opuesta a ley; esto se produce solamente al atentar contra la vida, al matarla. La destrucción de la vida no conduce a un no-ser de ésta, sino a una separación; la destrucción consiste en que se la transformó en enemiga. Ella es inmortal, y al ser inmolada aparece como su temible fantasma que reivindica todas las ramas de la vida y da suelta a sus Euménides. La ilusión del crimen de destruir una vida ajena y de incrementar así la propia se disipa, pues aparece en escena el espíritu incorpóreo de la vida dañada, revuelto contra el crimen, como Banquo, quien fuera amigo de Macbeth, pero no se extinguió con su asesinato, sino que ocupó, inmediatamente después, su asiento, no como un festejante en el banquete, sino como un espíritu del mal.+

El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí. Lo que ha destruido ha sido solamente lo que la vida tenía de amistoso: ahora Jo ha transformado en enemigo. Así, pues, solamente se ha creado una ley, cuya dominación comienza ahora; esta ley es la unificación —por intermedio del concepto de la igualdad— de la vida dañada, aparentemente ajena, y de la vida propia, cuya autonomía se ha perdido ahora. Ahora la vida dañada se alza como un poder enemigo contra el criminal y lo maltrata de la misma manera como él la maltrató.

Así, el castigo en cuanto destino es la idéntica reacción al acto del criminal, reacción de un poder que él mismo ha pertrechado, de un enemigo que él ha transformado en tal.+

Al parecer, la reconciliación con el destino es todavía menos pensable que con la ley y su castigo, pues la reconciliación del destino exige, aparentemente, la cancelación de la destrucción. Sin embargo, el destino tiene una ventaja frente a la ley y su castigo en cuanto a la posibilidad de reconciliación, porque actúa dentro del ámbito de la vida, mientras que un crimen que cae dentro del dominio de la ley y de su castigo está en el ámbito de las oposiciones insuperables, de las realidades absolutas. En este último no se puede concebir ninguna cancelación del castigo, ninguna posibilidad de que desapareciera la conciencia de que hay una realidad perversa, porque la ley es un poder que tiene sujeta a la vida, que no tiene nada encima suyo, ni siquiera la divinidad, ya que ésta es solamente el poder del supremo pensamiento, solamente la administradora de la ley. Una realidad sólo puede olvidarse; es decir, perderse en algo representado a través de otra debilidad para poner su ser como algo permanente.+

En el caso del castigo como destino, sin embargo, la ley es posterior a la vida y se encuentra en un nivel más bajo que ésta. Aquí el destino es solamente un hueco en la vida, es la carencia de vida como poder, y la vida puede volver a curar sus heridas, la vida separada y enemiga puede volver a sí misma y cancelar este artefacto del crimen que es la ley y el castigo.[54]+

En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo) o se reconoce (en la mala conciencia) como destruido, comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está; este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está.+

La sensación de la posibilidad de este destino es el temor ante él, pero es una sensación totalmente diferente del temor ante el castigo. Lo primero es el temor ante la separación, una timidez, un desasosiego que se siente frente a sí mismo; el temor del castigo es el temor de algo ajeno, porque aun cuando la ley se reconozca como ley propia, en el temor ante el castigo el

castigo figura como algo ajeno, incluso si el temor no se piensa como temor ante la propia indignidad. En el castigo, además, a la indignidad se le añade la realidad de una desgracia por la cual se perdió el concepto del hombre; es decir, por la cual el hombre se hizo indigno del mismo. Por esto, la idea del castigo presupone un señorío ajeno sobre esta realidad y el temor del castigo es el temor ante él.+

En el destino, en cambio, el poder hostil es el poder de la vida con la cual uno se ha enemistado, y así el temor ante el destino no es un temor ante algo ajeno. El castigo tampoco mejora, porque es solamente un sufrir, un sentimiento de impotencia frente a un Señor, con el cual el criminal no tiene ni quiere tener nada en común. Lo que puede producir es solamente una terquedad, una obstinación en la resistencia frente a un enemigo, ya que la aceptación de su opresión sería una vergüenza, una actitud en la cual el hombre renunciaría a sí mismo. En el destino, sin embargo, el hombre reconoce su propia vida, y su súplica al destino no es la súplica a un Señor, sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo.+

El destino en el cual el hombre siente lo perdido produce un anhelo por la vida perdida. Este anhelo —si es que viene al caso hablar de mejorarse y ser mejorado— se puede considerar en sí como un mejorarse, puesto que se trata de la sensación de pérdida de vida en que lo perdido se reconoce como vida, como algo que una vez le fue amistoso, y este reconocimiento es ya en sí mismo un gozar de la vida. En este anhelo puede haber tanta delicadeza que, en la contradicción en que se vive entre la conciencia de la culpa y de la vida, a la cual se ha vuelto a mirar, el criminal es capaz de abstenerse todavía de volver a esta última, es capaz de prolongar la mala conciencia y la sensación dolorosa, y aun aguijoneadas incluso; así, la reunificación con la vida, el saludarla como amigo, se cumple no frívolamente, sino desde lo profundo del alma. Los criminales se infligieron dolores mediante sacrificios y penitencias; vestidos de ásperas túnicas y a pie descalzo, como peregrinos, prolongaron y multiplicaron —con cada paso en la arena ardiente— la conciencia del mal, el dolor. Así, por un lado, llegaron a sentir cabalmente su pérdida, su hueco; por el otro, llegaron a contemplar del todo —en este hueco— a la vida, aunque fuera como enemistosa, posibilitando así su resurrección, pues la oposición es la posibilidad de la reunificación, y

en la misma medida en que la vida ha sido opuesta en el dolor se la puede luego reasumir. La posibilidad del destino está en esto: en que lo enemigo se siente también como vida. Así, esta reconciliación no es ni la destrucción o la opresión de algo ajeno, ni una contradicción entre la conciencia de sí y la esperada imagen diferente de uno mismo en la conciencia de un otro, ni una contradicción entre lo que se merecería de acuerdo con la ley y lo que se cumple de ella; no es una contradicción entre el hombre en cuanto concepto y el hombre en cuanto realidad. Esta sensación de la vida que se reencuentra a sí misma es el amor, y en él se reconcilia el destino. Contemplada de esta manera, la acción de un malhechor no es un fragmento. La acción que surge de la vida, de la totalidad, la representa también como tal. La acción delictuosa, sin embargo, que transgrede una ley es sólo un fragmento, pues la ley está de por sí fuera de ella y no le pertenece. La acción infractora, por el contrario, contra la vida representa a esta totalidad, aunque sea en forma dividida, y las partes hostiles pueden reunirse otra vez en un todo.[55] Así la justicia queda satisfecha, puesto que el malhechor ha sentido el daño, dentro de sí, de la misma vida que ha herido. Los aguijones de la mala conciencia han perdido su filo, puesto que el mal espíritu de la acción ha abandonado a ésta; ya no hay nada hostil en el hombre y la acción permanece, a lo sumo, como un esqueleto inanimado, colocado allí donde se guardan los despojos de las realidades, en la memoria.

El destino, sin embargo, tiene un dominio más extenso que el castigo. Su acción se provoca también por la culpa sin crimen y por esto es infinitamente más severo que el castigo. Su severidad parece transformarse, a veces, en la injusticia más cruda cuando se vuelve, más terrible que nunca, contra la culpa más sublime, contra la culpa de la inocencia. Puesto que las leyes son solamente unificaciones pensadas de opuestos, en cuanto conceptos no agotan ni con mucho la multiplicidad de la vida. El castigo ejerce su dominio solamente allá donde la vida ya se ha vuelto consciente, donde se ha cancelado la separación en el concepto [de vida]. Pero sobre las relaciones de la vida que no se han disuelto, sobre los aspectos de la vida que nos han sido dados como vitalmente unidos sobre los confines de las virtudes, no ejerce poder alguno.+

El destino, por el contrario, es incorruptible e ilimitado como la vida misma. No sabe de situaciones dadas, de las diferencias en los puntos de vista y en las posiciones, de las zonas limitadas por las virtudes: allá donde la vida ha sido herida —por más que la herida haya sido causada de acuerdo con un derecho, por más que haya sido causada con un sentimiento de autosatisfacción—, allá aparece el destino, y se puede decir por esto que «la inocencia nunca sufrió; todo sufrimiento es culpa». Sin embargo, el honor de un alma pura es tanto más grande cuanto con más conciencia ha herido [a] la vida para conservar aquello que es lo supremo; mientras que un crimen es tanto más negro cuanto con más conciencia un alma impura hiera la vida.

El destino parece surgir solamente de una acción ajena; ésta, «sin embargo», es meramente su ocasión. Lo que lo hace surgir realmente es la manera como se acoge la acción ajena, el modo como se reacciona ante ella. Quien sufre una agresión injusta puede defenderse, puede afirmarse y afirmar su derecho, pero también puede dejar de defenderse. Con su reacción —ya sea ésta de lucha o de sufrimiento paciente— comienza su destino. En ambos casos no sufre ni un castigo ni tampoco una injusticia; en la lucha persevera en su derecho y lo reafirma; en sufrimiento paciente no abandona tampoco su derecho. Su dolor es la contradicción entre el conocimiento que tiene de su derecho y su falta de fuerza para afirmarlo en la realidad; no lucha por ello y su destino es su falta de voluntad. Quien lucha por aquello que está en peligro no ha perdido ya por eso el objeto de su pugna.(56) Sin embargo, al encararse al peligro no hay sometimiento al destino, puesto que se entra en el campo de lucha donde un poder se opone al otro, y se toma partida contra uno de los dos. La valentía, sin embargo, es superior al sufrimiento paciente, porque, aun cuando se sucumba, se ha tenido presente esta posibilidad, se ha asumido, pues, conscientemente la culpa. La pasividad doliente, por el contrario, se ve atada solamente a su pérdida y no opone a ésta la plenitud de sus fuerzas. Pero también el sufrimiento de la valentía es un destino justo, puesto que el valiente se ha internado en el campo del poder y del derecho; por esto ya la misma lucha por los derechos, al igual que el sufrimiento pasivo, es un estado antinatural en el cual existe una contradicción entre el concepto del derecho y su

realidad, porque la contradicción está también en la lucha por los derechos. El derecho, que es algo pensado y, por tanto, un universal, está presente en el agresor como un pensamiento diferente; así se darían dos universales que se cancelarían mutuamente y que, sin embargo, persisten. De igual manera, los combatientes se oponen en cuanto entidades reales, en cuanto seres vivientes diferentes; la vida está en lucha con la vida, lo que, de nuevo es contradictorio.+

Por la autodefensa de la parte ofendida el agresor se ve igualmente agredido y obtiene así el derecho de la autodefensa, de manera que ambas partes están en lo justo, ambas están en estado de guerra, lo que les da a los dos el derecho a defenderse. Así, o bien dejan que sea el poder y la fuerza la que decida sobre el derecho, en cuyo caso —dado que derecho y realidad no tienen que ver nada el uno con el otro— confunden derecho con realidad y hacen depender el primero del segundo, o bien se someten las dos al arbitrio de un juez; es decir, que su enemistad los conduce a entregarse desarmados, como muertos; renuncian a su propio dominio de la realidad, al poder, y dejan que algo ajeno, la ley en la boca del juez, se pronuncie sobre ellos. Se someten así a un tratamiento contra el cual precisamente ambas han protestado al oponerse a una disminución en sus derechos, a un ser manejado por otro.+

La verdad de los dos opuestos, de la valentía y de la pasividad, se unifica en la belleza del alma, de tal manera que del primero se conserva la vida y se elimina la oposición, mientras que del segundo se conserva la pérdida del derecho pero desaparece el dolor. Surge así una superación del derecho sin sufrimiento, una elevación viviente y libre por encima de la pérdida del derecho, por encima de la lucha. El hombre que suelta aquello a lo cual algún otro se aproxima con hostilidad, que deja de llamar suyo al objeto que algún otro llega a tocar se salva del dolor de la pérdida, se salva de ser manipulado por el otro o por el juez, se salva de la necesidad de manipular a otros. Si algún lado suyo llega a ser tocado se retira del mismo y abandona al otro una mera cosa que ha transformado ya —desde el mismo momento de la agresión— en cosa ajena.[57] Este renunciamiento a sus relaciones (que es una abstracción de sí mismo) no tiene, sin embargo, límites fijos.[58] (Cuanto más puras son las relaciones de las cuales —una

vez manchadas— debe retirarse una naturaleza noble —puesto que no sería capaz de conservarlas sin impurificarse—, tanto mayor es su infortunio. Este infortunio, sin embargo, no es ni justo ni injusto y se convierte en su destino sólo por el hecho de que ella renuncia libremente, por propia voluntad, a aquellas relaciones. Todos los sufrimientos que así le resultan son justos entonces; son su destino desdichado que ella misma ha suscitado conscientemente, y su honor es sufrir con justicia, puesto que se ha elevado tanto por encima de estos derechos que ha querido tenerlos como enemigos. Y puesto que este destino está enraizado en ella misma, lo puede soportar, se puede enfrentar con él ya que sus sufrimientos no representan una pura pasividad, una dominación por parte de un ser ajeno, sino que son su propio producto.)+

El hombre, para salvarse, se da la muerte; para no ver lo suyo en poder ajeno, ya no lo llama suyo. Así se destruye al querer conservarse, puesto que [de esta manera] lo que llegara a caer bajo un dominio ajeno cesaría de ser él y no hay nada [de él] que no pudiera ser agredido y abandonado.[59]+

El infortunio puede llegar a ser tan grande que su destino, esta autoaniquilación a través de la renuncia a la vida, lo lleve hasta el punto de tener que retirarse por completo al vacío. Sin embargo, el hombre, al colocarse frente a sí mismo el destino en su forma más completa, se ha elevado *ipso Jacto* por encima de todo destino; es la vida la que se le ha vuelto infiel, no es él que se haya vuelto infiel a la vida. Ha rehuido la vida, pero no la ha herido; la puede añorar como se añora a un amigo ausente, pero ella no lo puede perseguir como enemiga. Así, no es vulnerable por lado alguno; como una planta hipersensible se retrae más y más en sí mismo cada vez que alguien lo toca. Antes de convertir la vida en su enemigo, antes de suscitar frente a sí un destino [particular], huye de la vida. Por esto Jesús exigió de sus amigos que abandonaran a sus padres, a sus madres, a todas las cosas, para no comprometerse con el mundo que se ha vuelto indigno, para no suscitar la posibilidad de un destino [particular]. Así también: «Al que quiera quitarte la túnica, déjale también la capa», y «Si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala.» [Mateo 5, 40 y 30.]+

La libertad suprema —la posibilidad de renunciar a todo para conservarse— es el atributo negativo de la belleza del alma. Pero «el que

quiera salvar su vida, la perderá». [Mateo 10, 39.] Es así como la suprema culpa se puede asociar con la suprema inocencia, como la elevación por encima de todo destino se hace compatible con el supremo, con el más desgraciado de los destinos. Un corazón que de esta manera se ha elevado por encima de las condiciones jurídicas, que no está atado a nada objetivo, no tiene nada que perdonar al ofensor, puesto que ha abandonado su derecho tan pronto como el objeto del mismo ha sido tocado y el ofensor no ha menoscabado así ningún derecho suyo. Tal corazón está abierto a la reconciliación, ya que es capaz de reasumir de inmediato toda relación viviente, de retomar las relaciones de la amistad y del amor, ya que no ha herido en sí mismo vida alguna. Por su parte, no hay ningún sentimiento hostil, ninguna conciencia, ninguna exigencia frente al otro de restaurar los derechos menoscabados que barra el camino, ningún orgullo que exija del otro la admisión de haberse encontrado en un estado de inferioridad dentro de la esfera más baja de los derechos.+

El perdón de las faltas, la disposición de reconciliarse con los otros es, pues, para Jesús la condición expresa para el perdón de las propias faltas,[60] para la cancelación del propio destino hostil. Se trata meramente de dos aplicaciones diferentes del mismo carácter anímico. En la reconciliación con el ofensor el corazón ya no insiste en el derecho que ha adquirido contra el mismo en la oposición. Al sacrificar el derecho —que es su destino y el mal genio del otro— se ha reconciliado con el destino y ha ganado tanto en el ámbito de la vida, ha convertido tanto de vida en vida amiga, cuanto de vida le había sido hostil; ha reconciliado lo divino consigo y el destino que había armado contra sí mismo a través de la propia acción se ha disuelto en los aires de la noche.

Además del odio personal que nace de la ofensa que se infligió al individuo —el cual trata de realizar el derecho que adquirió contra el otro —, además de este odio existe todavía la rabia de la rectitud, el severo cumplimiento, lleno de odio, del deber que no tiene que apasionarse por un agravio individual, sino por el agravio a sus conceptos, a los mandamientos del deber. Este odio justiciero, estableciendo deberes y derechos para los otros, representando a los otros, juzgándolos, en el sometimiento a estos derechos y deberes, erige los mismos deberes y derechos para sí mismo. En

su ira justiciera contra los transgresores de los mismos suscita un destino contra ellos al no perdonarles, pero al mismo tiempo se quita de sí mismo la posibilidad de ser perdonado por sus propias faltas, de ser reconciliado con un destino que le podría golpear por causa de las mismas, dado que ha reforzado las determinaciones que le prohíben ir más allá de sus propias realidades, más allá de sus faltas.+

El mandamiento «no juzguéis para que no seáis juzgados, pues con la medida con que medís seréis medidos» [Mateo 7, 1-2], pertenece a este contexto. La «medida» son las leyes y los derechos.[(61)] Este mandamiento, sin embargo, no puede afirmar que «lo que permitís —en cuanto transgresión a la ley— a los otros os será permitido también»; una asociación de hombres perversos concede el permiso de ser perverso a cada miembro de la misma.[(62)] Lo que afirma, por el contrario, es esto: Guardaos de tomar la rectitud y el amor por una obediencia a mandamientos, sin tener en cuenta que proceden de la vida. Si ignoráis esta advertencia reconoceréis un dominio sobre vosotros contra el cual nada podéis, que será más fuerte que vosotros, un poder que no seréis *vosotros*.[(63)] Vosotros ponéis, tanto para vosotros mismos como para los otros, un ser ajeno que es *anterior* a la acción; convertís en algo absoluto lo que es mero fragmento de la totalidad del corazón humano. De esta manera establecéis una dominación de las leyes y una servidumbre de la sensibilidad o del individuo. Suscitáis así la posibilidad de un castigo y no la de un destino; el primero os llega desde afuera, de un ser independiente; el segundo, por intermedio de *vuestra* naturaleza, la cual, por más que se determine ahora como naturaleza hostil, no está por encima de vosotros, sino solamente *frente* a vosotros.

No sólo un destino, en el que el hombre se complica por intermedio de la acción de otro (en caso de aceptar el desafío y de afirmarse en su derecho contra el ofensor), se cancelaría por la renuncia a los derechos y por la perseverancia en el amor, sino también un destino que el hombre ha suscitado contra sí mismo por lesionar (a través de la propia acción) la vida injustamente puede ser adormecido de nuevo si el amor del hombre se fortifica. La punición de la ley es meramente justa; el carácter común, la conexión entre el crimen y la punición es solamente igualdad, no vida. El transgresor experimenta en sí los mismos golpes que ha asestado; los

tiranos se enfrentan con ajusticiadores y los asesinos con verdugos. Los ajusticiadores y los verdugos, que hacen lo mismo que han hecho los tiranos y los asesinos, se llaman justos porque hacen lo mismo, ya sea que lo hagan conscientemente, como vengadores, ya sea que lo hagan como instrumentos ciegos; solamente su acción es la que cuenta, no su alma. Así, en lo que respecta a la justicia, no se puede hablar de reconciliación, de retorno a la vida. Ante la ley, el criminal no es nada más que un criminal. Sin embargo, de la misma manera que la ley es un fragmento de la naturaleza humana, el «criminal» también lo es; si la ley fuera una totalidad, un absoluto, entonces [solamente] sería el criminal nada más que un criminal.+

En la hostilidad del destino se experimenta también un castigo justo. Sin embargo, como éste no proviene de una ley ajena que está por encima de los hombres (puesto que la ley y el derecho del destino surgen desde el hombre), es posible el retorno a la situación original, a la totalidad, puesto que el hombres es más que un pecado existente, más que un crimen dotado de personalidad; es un hombre: el crimen y el destino están en él. Puede retornar de nuevo a sí mismo, y si lo hace entonces crimen y destino están debajo de él. Los elementos de la realidad se han disuelto; espíritu y cuerpo se han separado. Es verdad que la acción todavía subsiste, pero subsiste solamente como algo pasado, como un fragmento, [como una ruina sin vida]. Aquella parte suya que era la mala conciencia ha desaparecido y el recuerdo de la acción no es ya más una visión que el hombre tiene de sí mismo. La vida ha reencontrado, en el amor, a la vida. No se interpone nada ajeno, ni entre el pecado y su perdón, ni entre el pecado y el castigo; es la vida que se ha disociado en sí misma y se ha reunificado otra vez.

También Jesús encontró que la conexión entre el pecado y el perdón del pecado, entre la enajenación de Dios y la reconciliación con él no se establece fuera de la naturaleza, pero esto es algo que sólo más adelante se podrá mostrar de una manera más completa. Lo que se puede aducir aquí es que Jesús situó la reconciliación en el amor y en la plenitud de la vida y que se expresó sobre esto en todas las ocasiones con poco cambio de formas. Allá donde encontró le pronunció osadamente las palabras: «Tus pecados te son perdonados». Este dicho no es una destrucción objetiva del castigo, no es una cancelación del destino que todavía subsiste, sino la confianza que

reconoció en la fe de la mujer que se le acercó, en un corazón igual al suyo,[64] leyendo en él su elevación por encima de la ley y del destino y anunciándole el perdón de los pecados. El alma que se echa en brazos de Jesús, del ser puro, tan lleno de confianza hacia el hombre, con tanta entrega del amor que no retiene nada para sí, debe ser un alma pura o purificada. La fe en Jesús significa más que conocer su realidad y sentir la realidad de uno mismo como menor en fuerza y en poder, más que ser un sirviente. Tener fe significa conocer el espíritu por medio del espíritu, y solamente espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse; los desiguales pueden reconocer solamente que no son lo que es el otro. La diferencia en el poder espiritual, en los grados de fuerza espiritual no es una desigualdad; pero el más débil se adhiere al superior como un niño, o bien, puede ser elevado por su intermedio.+

Si ama en otro la belleza que él mismo tiene, pero aún no la ha desarrollado, esto es, mientras no se haya colocado en equilibrio y en paz frente al mundo mediante el trato y la actividad, o sea, mientras todavía no haya cobrado firme conciencia de su relación con las cosas, es que aún sólo cree. Así se expresa Jesús en Juan 12, 36: Mientras no tengáis aún la luz por vosotros mismos, creed en la luz, para que lleguéis a ser hijos de la luz. De Jesús, por el contrario, se dice en Juan 2, 25, que no confiaba en los judíos que creyeron en él, porque los conocía y porque no necesitaba de testimonio de ellos; su conocimiento de sí mismo no se estableció a través de ellos.

La intrepidez, es decir, la confianza en sus decisiones sobre lo que es plenitud de la vida y la riqueza del amor, es la que caracteriza los sentimientos de aquel que lleva en sí toda la naturaleza humana. Un corazón así no necesita la tan ensalzada y «profunda» caracterología, la cual para los hombres desgarrados, cuya naturaleza multifacética no tiene unidad alguna, es amplísima y utilísima ciencia, por más que encuentren siempre meramente determinaciones particulares en vez del espíritu que buscan. Una naturaleza que es *entera* penetra en un segundo en los sentimientos de otra y siente su armonía o su discordia. De aquí la afirmación, firme y confidente, de Jesús: Tus pecados te son perdonados.[65]

En el espíritu de los judíos había un abismo infranqueable, [como si se trata de] un tribunal extraño entre el impulso y la acción, entre el deseo y el

acto, entre la vida y el crimen y entre el crimen y el perdón. Así, cuando se les señaló el vínculo que existe en el amor entre el pecado y la reconciliación su naturaleza carente de amor se indignó y lo tomó —si es que su odio tuvo la forma de juicio— por el pensamiento de un demente. Es porque habían confiado toda armonía entre hombres, todo amor, espíritu y vida, a un objeto ajeno; porque se habían enajenado de todos los buenos genios por los cuales los hombres se unen, porque habían depositado la naturaleza en manos ajenas. Lo que los tenía unidos eran cadenas, leyes que les fueron dadas por un poder superior. La conciencia de la desobediencia frente al Señor encontró su satisfacción inmediata en el castigo sufrido, en el pago de la culpa. La mala conciencia les era conocida solamente en cuanto temor ante el castigo. Tal conciencia de sí, la cual está en oposición consigo mismo, presupone siempre un ideal que se pone frente a una realidad que no le es adecuada, y el ideal está en el hombre, es una conciencia de su propia naturaleza en cuanto *entera*. La indigencia de los judíos, sin embargo, era tal que cuando volvían la mirada hacia sí mismos no percibían nada: estaban despojados de toda nobleza, de toda belleza. Su pobreza tenía que servir al ser infinitamente rico. Por intermedio de aquello que sustraían de este ser para sí mismos (lo que les prestaba, fraudulentamente, un sentimiento de su *propio* ser) habían enriquecido, es verdad, su propia realidad en vez de empobrecerla. Pero debían temer al Señor defraudado, quien estaba dispuesto a hacerles pagar, sacrificándolos por su robo y arrojándolos de nuevo a la pobreza. Sólo pagando a su acreedor todopoderoso podían cancelar sus deudas, pero una vez habían pagado no les quedaba de nuevo nada.[66]+

Un alma consciente de su culpa, pero más noble, no quiere comprar ningún favor con el sacrificio, no quiere devolver un robo; se acercará, por el contrario, con una privación voluntaria, con un don cordial, no con el sentimiento de deber o de servicio, sino con una oración fervorosa a una alma pura para conseguir lo que ella no puede hacer surgir en su autoconciencia; es decir, una fortificación de su propia vida, la alegría y el libre deleite en la contemplación de la ansiada belleza. El judío, mientras tanto, al pagar su deuda ha retomado simplemente el servicio del cual quiso huir, y se alejaba del altar con el sentimiento de una tentativa fracasada y

del reconocimiento renovado de su yugo servil. A diferencia del retorno judío a la obediencia, la reconciliación en el amor es una liberación; en vez del reconocimiento renovado de la dominación es la libertad suprema, la superación de la dominación en la restauración de la unión viviente, de aquel espíritu de amor y de fe mutua considerado a partir de la dominación. Es un estado que [para los judíos] es la oposición más incomprensible del espíritu judío.

Después que Pedro reconoció la naturaleza divina de Jesús, demostrando así que su corazón era capaz de sondear toda la profundidad del hombre (y poder considerar a un *hombre* como a un hijo de Dios), Jesús [Mateo 16, 13] le entregó las llaves del Reino de los Cielos; lo que él atara quedaría atado también en el cielo; lo que él desatara sería desatado también en el cielo. Si Pedro había sido una vez consciente de lo divino en un hombre debía ser capaz luego de reconocer en cualquier hombre la divinidad o la no-divinidad de su ser, o de reconocer a esta divinidad o no-divinidad en los sentimientos de un tercero, en la intensidad de su fe o de su falta de fe, que le liberaba (o no) de todo destino fijo, que le elevaba (o no) por encima de la dominación eterna e inmutable, por encima de las leyes. Debió comprender el corazón de los hombres, saber si sus actos se convirtieron ya en algo pasado o si sus espíritus (la culpa y el destino) subsistían todavía. Debió ser capaz de «atar», es decir, declarar que se encontraba todavía bajo la realidad del crimen) y «desatar» (es decir, declarar que se encontraba ya por encima de la realidad de la misma).

Otro bello ejemplo, el de la pecadora que se reconcilia, ocurre en la historia de Jesús: la bella y célebre pecadora María Magdalena. Esperemos que no se tomará a mal si a las dos narraciones [Mateo 26 y Lucas 7], divergentes en tiempo, lugar y otros detalles, y que parecen aludir a dos eventos distintos, se las trata aquí como diferentes formas de una sola historia, puesto que no se pretende decir nada sobre su realidad y porque nuestra manera de considerarlas no las altera. María, consciente de su culpa, sabe que Jesús está comiendo en la casa de un fariseo, en compañía de una cantidad de gente correcta y honesta (*honnetes gens*, que es la que más rencor siente por un alma bella). Su corazón la empuja, por encima de esta compañía, a Jesús; llorando, se pone a sus pies, los moja con sus lágrimas y

los seca con sus cabellos; los besa y los unge con los perfumes más costosos. La tímida femineidad, en su lozanía y tranquila suficiencia, no puede expresar en voz alta las necesidades de su amor; es todavía menos capaz, al abrir su corazón, de resistir a las miradas justicieras de la gente correcta, a las de los discípulos y de los fariseos (su pecado es haberse sobrepuesto a la esfera del derecho). Un alma profundamente herida, sin embargo, que está a punto de desesperar, tiene que elevar su clamor por encima de sí misma, por encima de la propia tosquedad, para dar y recibir, contra los propios sentimientos de lo apropiado, toda la plenitud del amor, para hundir su conciencia en esta íntima fruición. Simón, el justo, al contemplar estas lágrimas, estos besos llenos de vida y extinguidores de toda culpa, al ver la bienaventuranza de un amor que bebe en la copa de la reconciliación aquello que él mismo derrama, no siente otra cosa que la falta de decoro en la actitud de Jesús de ocuparse de tal criatura. Presupone hasta tal grado este sentimiento que ni siquiera se ocupa de expresarlo; así puede sacar de inmediato la consecuencia de que si Jesús fuera profeta sabría que esta mujer era una pecadora. «A ella le son perdonados muchos pecados —dice Jesús— porque amó mucho; mas aquel a quien se le perdona poco, poco amará.» En Simón fue solamente su facultad de juicio la que se manifestó; en los amigos de Jesús fue un interés mucho más noble, un interés moral, lo que les movió: el perfume, dicen, se podría haber vendido por trescientas monedas y ese dinero se podría haber dado a los pobres. Su tendencia moral a ayudar a los pobres, su astucia calculadora, su virtud atenta y ligada al entendimiento, no son nada más que una rudeza; no sólo no comprendieron la *bella* situación: ofendieron también la sagrada manifestación de un corazón amante. «¿Por qué la molestáis —dice Jesús— si ha hecho conmigo una *bella* obra?» Es ésta la única obra en la historia de Jesús que lleva el nombre de «bella». Solamente una mujer plena de amor puede manifestarse tan libremente, tan sin provecho alguno para la acción o para la doctrina. Si Jesús subrayó aquel aspecto de la situación al que eran sensibles sus discípulos no fue por vanidad o para exponer su punto de vista, sino para tranquilizar los ánimos; tampoco les quiso explicar la belleza del mismo. Por eso deriva de la acción de Magdalena una especie de veneración hacia su persona. Frente a espíritus groseros lo único que cabe

es impedirles que puedan mancillar a una bella alma; sería inútil querer explicar a una organización grosera la finura de un espíritu cuyo soplo no puede percibir. «Porque al derramar este perfume sobre mi cuerpo —dice Jesús— lo ha hecho a fin de prepararme para la sepultura.» «Sus muchos pecados le son perdonados, porque amó mucho. Tu fe te ha salvado, vete en paz.» ¿Tendremos que decir que hubiera sido mejor si María se hubiera acomodado con el destino de la vida judía, si su vida hubiera transcurrido como la de un autómata de su tiempo, correcta y comúnmente, sin pecado y sin amor?[(67)] Sin pecado, porque los tiempos en que vivía su pueblo eran tales, sin duda, que un bello corazón no podía vivir sin pecado, aunque tanto en aquel tiempo como en cualquier otro un bello corazón podría haber retornado, a través del amor, a la más bella conciencia.

[LAS VIRTUDES Y EL AMOR]

El amor no sólo reconcilia al criminal con el destino; reconcilia también[(68)] al hombre con la virtud. Es decir, si el amor no fuera el único principio de la virtud, cada virtud sería al mismo tiempo una falta de virtud.+

Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino[(69)] las virtudes sin dominación y sin sometimiento, [que son] modificaciones del amor. Si estas [sus] virtudes no se tuvieran que considerar como modificaciones de un espíritu viviente, si existiera una virtud absoluta, entonces surgirían colisiones irreconciliables por la pluralidad de los absolutos. Sin esa unión en un espíritu cada virtud estaría afectada por una carencia, puesto que cada una de ellas sería, de acuerdo a su nombre, una virtud particular y, en consecuencia, una virtud limitada. Las circunstancias en que ella se vuelve posible [es decir,] los objetos, las condiciones de una acción, son accidentales. Además, la relación de cada virtud con su objeto es una relación particular, que no sólo excluye las relaciones de [esta] misma virtud con los otros objetos. Así, cada virtud tiene, tanto en su concepto como en su acción, su límite que no puede

traspasar. Si un hombre tiene *esta* virtud determinada, y si actúa también más allá de los límites de su virtud, entonces actuará viciosamente, dado que sólo es un hombre virtuoso dentro de los límites de su virtud. Ahora bien, si también es poseedor de la otra virtud, cuyo campo está más allá de la primera, entonces se podría decir, sin duda, que la disposición virtuosa considerada en sí y en general (es decir, abstraída de las virtudes particulares aquí supuestas) no entra en colisión, dado que la disposición virtuosa es solamente *una*. De esta manera, sin embargo, los supuestos han sido superados, mientras que, si las dos virtudes se *ponen*, entonces el ejercicio de la una supera la materia, es decir la posibilidad de la otra, que es igualmente absoluta, y así la fundada pretensión de la otra se ha rechazado.+

Un derecho que ha sido sacrificado para *una* relación ya no puede ser sacrificado para otra, o si se lo retiene para la otra relación sufrirá la primera. Así como crece la multiplicidad de las necesidades humanas, crece también la cantidad de las virtudes y con ella la cantidad de las colisiones necesarias y la imposibilidad de realizar estas virtudes. Si el hombre de las múltiples virtudes establece una jerarquía entre sus acreedores (ya que no puede satisfacer la totalidad de ellos) entonces se declara menos culpable frente a aquellas [virtudes] que ha colocado más atrás en la lista que frente a aquellas a las que llama «más altas». En consecuencia, las virtudes pueden cesar de ser deberes: pueden incluso transformarse en vicios.+

Ante esta multilateralidad de las relaciones y esta multiplicidad de las virtudes no hay otro camino para la virtud que la desesperación y el crimen. Es preciso que ninguna virtud tenga la pretensión de poseer, con su forma limitada, una realidad fija y absoluta; es preciso que cada una de las virtudes renuncie a la [pretendida] obligación de que se la ejercite en determinadas situaciones, aun cuando estas situaciones sean las únicas en que las mismas puedan ser ejercitadas; cuando el espíritu Uno viviente actúe y se autolimite únicamente de acuerdo a la totalidad de las relaciones existentes, pero con una total ausencia de restricciones y sin ser dividido a su vez por la multiplicidad de las relaciones, entonces desaparecería la galería de las virtudes absolutas y contradictorias, conservándose solamente la multilateralidad de las relaciones.[4]

Está completamente luna de lugar pretender que en todas las virtudes subyazca un principio idéntico que bajo las diferentes condiciones se presente, según las diversas modificaciones, como virtud particular. Precisamente porque tal principio es un principio universal y, en consecuencia, un concepto, ocurre que en determinadas condiciones *tiene* que presentarse *necesariamente* la aplicación determinada, una virtud determinada, *cierto* deber. ([En este caso] tanto las múltiples condiciones —en cuanto realidades dadas— como el principio, la regla para todos y, en consecuencia, las aplicaciones del principio sobre la realidad, las múltiples virtudes, son inmutables.) El carácter absoluto de esta su subsistencia hace que las virtudes se destruyan mutuamente. La unidad de las mismas por intermedio de la regla es sólo aparente, porque ella es meramente algo pensado; tal unidad ni cancela ni une a la multiplicidad, sino que la deja subsistir con toda su fuerza.

A) Un vínculo viviente de las virtudes, una unión viviente, es algo totalmente distinto de la unión del concepto. Por él no se da una determinada virtud para determinadas condiciones, sino que aparece, aun en la mezcla de las relaciones más variadas, como algo no-desgarrado y simple. Este vínculo puede modificar infinitamente su forma exterior y nunca tendrá dos veces la misma. Nunca se podrá dar una regla a sus manifestaciones, puesto que no tiene la forma de un universal contra algo particular. De la misma manera que la virtud es el complemento de la obediencia frente a las leyes, el amor es el complemento de las virtudes. Por intermedio de él se han cancelado todas las unilateralidades, todas las exclusiones, todos los límites de las virtudes. No hay más pecados virtuosos ni virtudes pecaminosas, porque él es la relación viviente de los seres mismos; en él se han cancelado todas las separaciones, todas las condiciones restrictivas, y por eso las limitaciones de las virtudes también desaparecen. Si no hay más derecho al cual renunciar, ¿dónde podría haber lugar, todavía, para virtudes? El amor —así lo exige Jesús— tendrá que ser el alma de sus amigos: «Un nuevo mandamiento os doy, el de amaros entre vosotros; en eso se reconocerá que sois mis amigos.»

B)[(70)] La filantropía, que tal como se pretende debería extenderse a todos los hombres, también a aquellos que uno no conoce y de los cuales

uno no tiene conocimiento, a aquellos con los cuales no se tiene relación alguna, esta filantropía universal es una invención hueca, pero característica de aquellas épocas que, ante la pobreza de su realidad, se ven forzadas a levantar exigencias ideales, virtudes a favor de un objeto del pensamiento, para darse en tales objetos una magnífica apariencia. El amor al prójimo es el amor hacia aquellos hombres con los cuales tenemos relación (de la misma manera como los demás entran en relación con nosotros). Un ente pensado no puede ser algo amado.+

Por supuesto que el amor no puede ser mandado, por supuesto que es algo patológico, que es una inclinación; pero esto no quita nada de su grandeza. No se ve degradado[(71)] porque su esencia no comporte una dominación sobre algo que le sea ajeno y, lejos de ser por ello algo inferior al deber y al derecho, es su triunfo no señorear por encima de nada, no ser un poder hostil frente a otro. «El amor ha vencido» no significa lo mismo que «el deber ha vencido», es decir, que ha subyugado a sus enemigos; significa más bien que ha sobrepasado a la enemistad. En una especie de deshonor para el amor que el mismo sea mandado, que él, algo viviente, un espíritu, sea llamado por un nombre. Nombrarlo significa reflexionar sobre él y su nombre o su pronunciación no es espíritu, no es su esencia, sino algo opuesto a ésta. Solamente en cuanto nombre, en cuanto palabra, puede ser mandado; el «debes amar» es lo único que se puede *decir*. El amor en sí mismo no expresa ningún deber.+

El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad. Amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito. En este sentimiento de armonía no hay, por supuesto, universalidad alguna, puesto que en la armonía lo particular no es discordante, sino concordante; si no habría armonía. «Ama a tu prójimo como a ti mismo» no significa amarlo tanto como a sí mismo, porque «amarse a sí mismo» es una expresión sin sentido; significa más bien: «ámalo en cuanto él es tú». El amor es el sentir de una vida igual, ni más poderosa ni más débil [que la de uno mismo.]+

Es solamente a través del amor que se quiebra el poder de la objetividad, puesto que el amor hace derrumbar toda la esfera del mismo. Las virtudes, a causa de sus límites, siempre erigieron algo objetivo más

allá de esos límites, y la pluralidad de las virtudes hacía que se constituyera una multiplicidad todavía mayor y más insuperable de lo objetivo. Únicamente el amor no tiene límites. Aquello que no está unificado por él no le es algo objetivo; lo ha pasado por alto o todavía no lo ha desarrollado, no lo ha encarado todavía.[72]

[LA ÚLTIMA CENA]

La despedida entre Jesús y sus amigos tuvo la forma de un convite de amor. El amor todavía no es religión y, en consecuencia, esta cena no era tampoco un acto religioso propiamente dicho. Solamente una[73] unificación en el amor, objetivada por la imaginación, puede ser objeto de una veneración religiosa. En un convite de amor, sin embargo, es el amor mismo el que vive y que se expresa, y todos los actos vinculados con este convite son únicamente expresiones del amor. El amor mismo está presente únicamente en cuanto sensación; no está simultáneamente presente en cuanto imagen. El sentimiento y la representación de la imagen no están unificados por la fantasía. En convite de amor, sin embargo, hay también algo objetivo, con lo cual el sentimiento se ve ligado, aunque no unificado, a través de una imagen. Por eso esta cena es algo intermedio entre una comida conjunta entre amigos y un acto religioso, y es este carácter intermedio el que hace difícil la clara interpretación de su espíritu. Jesús partió el pan: «Tomad, esto es mi cuerpo; haced esto en memoria mía.» Tomó también la copa: «Bebed de ella todos, porque esto es mi sangre del nuevo testamento, derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados; haced esto en memoria mía.»

Si un árabe bebe una taza de café con un extraño establece con él un lazo de amistad. Este acto común los liga y este vínculo hace que el árabe esté obligado a serle leal, a ayudarlo. Aquí el comer y el beber en común no es lo que suele llamarse un signo. La conexión entre el signo y lo significado no es en sí misma espiritual, no es vida, sino un lazo objetivo; el signo y el significado son extraños uno al otro y su conexión está fuera de ellos, en algo tercero: es una conexión pensada. Comer y beber con alguien

es un acto de unión y es en sí mismo una unificación sentida: no es un signo convencional. Beber un vaso de vino con un enemigo sería contrario a los sentimientos de un hombre natural; el sentido comunitario de esta acción se opondría a los sentimientos que las partes se profesaran ordinariamente.

La cena que Jesús comparte con sus discípulos es ya de por sí un acto de amistad; lo que une todavía con más fuerza es el comer solemne del mismo pan, el beber de la misma copa. También aquí no se trata de un mero signo de amistad; es más bien un acto, un sentimiento de la amistad misma, del espíritu del amor.+

Lo que sigue, sin embargo, la declaración de Jesús: «éste es mi cuerpo, esto es mi sangre», hace que la acción esté más cercana a una acción religiosa, pero no la convierte en tal. Esta declaración, y la distribución del pan y de la bebida que la acompaña, llega a objetivar, en parte, la sensación. Su unión con Jesús, su amistad mutua y la unificación de la misma en su centro, en su maestro, en vez de ser meramente sentida se ha hecho visible. No está representada esta unificación en una mera imagen o a través de una figura alegórica; se la vincula más bien a algo real; está dada como una realidad y se disfruta de ella en cuanto tal, en cuanto pan.+

Así, por un lado, el sentir se hace objetivo; por el otro, este pan y este vino, este acto de distribución, no son meramente objetivos: hay más en ellos de lo que se puede ver, son objetos y acciones místicas. El espectador que no hubiera sabido de su amistad y que no hubiera comprendido las palabras de Jesús, no habría visto nada más que la distribución y el saborear de un poco de pan y de vino. Igualmente, cuando unos amigos se despiden y rompen un anillo, guardando cada uno de ellos un pedazo del mismo, el espectador no ve otra cosa que la destrucción de un objeto útil y su división en trozos sin utilidad y sin valor; no ha comprendido el carácter místico de los trozos. Así, considerado objetivamente, el pan no es nada más que pan y el vino nada más que vino; pero más bien que uno y otro son también algo más. Este «más» no está vinculado con los objetos por un mero «tal como» (a manera de una explicación); no es que se diga: «tal como los trozos de pan que coméis provienen de un pan y como el vino que bebéis proviene de una copa, así sois, por una parte, seres particulares, pero por la otra, en el amor, en el espíritu, una sola entidad» o «tal como participáis todos de este

pan y de este vino, así participáis también todos en mi sacrificio». No se trata ni de estos «tal como» ni de otros que se podrían todavía inventar aquí. La conexión entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el pan y las personas, no es aquí la conexión de algo comparado con la comparación, con la parábola, en la cual lo diverso, lo comparado, se pone como algo separado, distinto, y en la cual todo lo que se pide es la comparación, el pensamiento de la igualdad de entes diferentes. Aquí, en esta vinculación [de lo subjetivo y de lo objetivo], en cambio, desparece la diversidad y con ella la posibilidad de la comparación. Aquí lo heterogéneo está íntimamente vinculado.[4].

En [otras] expresiones, como en las de Juan 6, 56: «El que come mi carne y bebe mi sangre en mí permanece y yo en él», o de Juan 10, 7: «Yo soy la puerta», o en otras yuxtaposiciones igualmente duras, estamos obligados a representarnos a lo que está unido como separado en distintos elementos que se comparan y a pensar la unión en estos casos como una comparación. Aquí, sin embargo —en las expresiones arriba tratadas—, el vino y el pan se transforman en objetos místicos (igual que los trozos del anillo), puesto que Jesús los llama su cuerpo y su sangre y porque inmediatamente los acompaña una fruición, una sensación. Rompió el pan: «Tomad y comedio; esto es mi cuerpo sacrificado por vosotros.» Lo mismo con la copa: «Bebed todos de ella; ésta es mi sangre, la sangre de la Nueva Alianza, que se vierte para muchos por el perdón de sus pecados.» No solamente el vino es sangre; también la sangre es espíritu. La copa común, el acto comunitario de beber, son el espíritu de un nuevo Pacto, un espíritu que penetra a muchos y del cual muchas vidas reciben su [poder de] elevación por encima de sus pecados. «Y os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que todo se cumpla, día en que lo beba nuevo, en que beba una nueva vida con vosotros en el reino de mi padre.» [Mateo 26, 29.] La conexión entre la sangre vertida y los amigos de Jesús no es que la sangre haya sido vertida como algo objetivo para el bien de estos últimos, para su provecho, sino como en el dicho «quien come mi cuerpo y bebe mi sangre» que se trata de la conexión del vínculo que entre ellos tenía el vino, pues todos bebieron de él y el cual era el mismo para todos. Todos ellos beben y sienten lo mismo; están penetrados por el mismo espíritu del amor. Si aquello en que estuvieran igualados fuera una

ventaja, un beneficio creado por un sacrificio del cuerpo y un verter de la sangre, entonces estarían unidos meramente por un mismo *concepto*. Pero como comen el pan y beben el vino, como su cuerpo y su sangre entra en ellos, Jesús está en todos ellos y su esencia, en cuanto amor, los ha penetrado divinamente a todos. Así, el pan y el vino no son meramente objetos, no existen sólo para el entendimiento. El acto de comer y de beber no es meramente una unificación que el hombre lleva a cabo consigo mismo a través de la destrucción de la comida y de la bebida; tampoco la sensación que acompaña a este acto es solamente la del sabor de la comida y de la bebida. El espíritu de Jesús, en el cual se han unido sus discípulos, se ha transformado en una realidad para los sentidos, se ha hecho presente en cuanto objeto.+

Sin embargo, el amor del cual se ha hecho algo objetivo, esta subjetividad que se ha transformado en una *cosa*, retorna otra vez a su naturaleza, se hace otra vez subjetivo en el acto de comer. Este retorno se podría comparar tal vez en este aspecto con el pensamiento que se transforma en una cosa en la palabra escrita y que a partir de algo muerto, a partir de un objeto por el acto de leer recupera su subjetividad. El símil tendría mayor precisión si la palabra escrita se disolviera en la lectura, si —en cuanto cosa— desapareciera por la comprensión; de la misma manera que al saborearse el pan y el vino no sólo se provocan emociones hacia estos objetos místicos, no sólo se reanima el espíritu, sino que ellos mismos desparecen en cuanto objetos. Parece, pues, que la acción más pura, la que se adecua más a su propósito, es aquella que produce solamente espíritu, sólo sensación y que [al mismo tiempo] priva al entendimiento de lo *suyo*, destruye la materia, lo inanimado. Si dos amantes ofrecen un sacrificio ante el altar de la diosa del amor, y si la efusión de sus sentires en forma de súplicas enciende sus sentimientos hasta el máximo ardor, entonces la diosa *misma* ha entrado en sus corazones; su imagen de piedra, sin embargo, permanece ahí frente a ellos. En el convite de amor, en cambio, lo corpóreo se desvanece y lo que *está* es solamente el sentir viviente.

Sin embargo, lo que impidió que esta acción fuera una acción religiosa fue precisamente esta clase de objetividad que se supera por entero, conservándose [sólo] la sensación; es precisamente esta clase de unión, que

es más bien una amalgama objetiva que una unificación; es el hecho de que el amor se hace visible en algo, se vincula a algo que debe ser destruido. El pan debe ser comido y el vino debe ser bebido; por eso no pueden ser nada divino. Lo que tienen por un lado como ventaja (el hecho de que la sensación vinculada a ellos retorna, en cierto modo, a su naturaleza a partir de su objetivación, que el objeto místico se retransforma en algo subjetivo) lo pierden por el otro lado por el hecho de que el amor, a través de ellos, no se hace suficientemente objetivo.

Algo divino, precisamente por ser divino, no puede existir bajo la forma de comida o de bebida.[(74)] En la parábola no se exige concebir como una cosa los diferentes elementos comparados; aquí, sin embargo, se exige la unión de la cosa y de la sensación; se pretende que en el acto simbólico del comer y del beber se confundan con el sentimiento de la unión a través del espíritu de Jesús. Pero la cosa y la sensación, el espíritu y la realidad, no se mezclan; la fantasía no los puede unir nunca dentro de algo bello. El pan y el vino, vistos y saboreados, no pueden despertar nunca la sensación del amor; esta sensación nunca se podrá encontrar en ellos en cuanto objetos contemplados. Hay una contradicción aquí, de la misma manera que la existencia objetiva del pan y del vino está en contradicción con el sentimiento que acompaña su consumo efectivo, con el comer y beber, con su volverse subjetivos. Hay siempre dos elementos presentes, la fe y la cosa, la devoción y el ver o el saborear; para la fe es el espíritu el que está presente; para la vista y para el gusto es el pan y el vino. Entre los dos no hay unificación alguna. El entendimiento contradice a la sensación y la sensación al entendimiento; la imaginación —en que ambos están y no están— no tiene nada que hacer. No tiene aquí la tarea de producir la imagen en la que la intuición y el sentimiento se unifiquen.

En un Apolo o en una Venus tenemos que olvidar el mármol, la piedra quebradiza. En su forma vemos únicamente a los inmortales y, al mismo tiempo, al contemplarlos, estamos penetrados por el sentimiento del amor y de la eterna fuerza juvenil. Pero reducid a polvo a la Venus o al Apolo y decid: «esto es Apolo, esto es Venus»; entonces por más que tenga delante el polvo y dentro de mí las imágenes de los dioses, el polvo y lo divino no se juntan nunca en uno. El mérito de este polvo estaba en su forma; ésta ha

desaparecido y ahora es el polvo lo que cuenta. El mérito del pan estaba en su significación mística, pero al mismo tiempo también en su propiedad en cuanto pan, en cuanto algo comestible; en el acto de veneración tiene que estar presente también como pan. Cuando se reduce a polvo a un Apolo la veneración subsiste, aunque ésta no puede dirigirse al polvo. El polvo puede hacernos recordar la veneración, pero no la puede despertar; surge una añoranza que es la sensación de esta separación, de esta contradicción; de la misma manera que surge la tristeza ante la incompatibilidad entre el cadáver y la representación de las fuerzas vivientes. Después de la cena de los discípulos se suscita una aflicción por la inminente pérdida de su maestro; después de un acto religioso genuino, sin embargo, el alma entera queda satisfecha. Entre los cristianos actuales surge, después de la comunión, un asombro reverente, o bien sin animación, o bien con una animación melancólica; porque la tensión unilateral de la sensación estaba separada del entendimiento, unilateral también, dado que la veneración era incompleta. Algo divino era lo prometido y se ha deshecho en la boca.

[4]

[LA RELIGIÓN DE JESÚS]

Lo que interesa más es ver cómo y con qué doctrina se opone Jesús directamente al principio de la sujeción y al señor infinito de los judíos. Aquí, en el centro de su espíritu, debió tener lugar la lucha más encarnizada, ya que aquí, a través de un punto, se ha atacado a su totalidad. Aunque el ataque a otras ramificaciones particulares del espíritu judío había afectado también su principio, no existía todavía la conciencia de que este principio había sido atacado. El encarnizamiento aparece solamente cuando se llega a sentir con creciente nitidez que hay un antagonismo de principios debajo de las disputas por cuestiones particulares. No pasó mucho tiempo antes de que la oposición de Jesús a aquellos que era lo supremo para los judíos se expresara en palabras.

A la idea judía de Dios como señor y soberano Jesús opone una relación entre Dios y los hombres que se asemeja a la relación entre el padre y sus hijos.[(75)]

La moralidad supera la dominación en la esfera que se hizo consciente; el amor supera las barreras de la esfera de la moralidad. El amor mismo, sin embargo, no es aún naturaleza completa;[(76)] en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad, pero cada reflexión suprime el amor, reconstituye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones.+

Lo religioso, pues, es el πλήρωμα del amor, es el amor y la reflexión unidos, ambos pensados como vinculados. La intuición del amor llena al parecer la exigencia de plenitud; sin embargo, subsiste en ella una contradicción: aquel que intuye, que representa algo, es un ser que delimita, un ser cuya receptividad es limitada, mientras que el objeto es pretendidamente algo infinito. Lo infinito no puede ser contenido en este recipiente.

Pensar la vida pura equivale a la tarea de alejar todos los actos, todo lo que el hombre fue o será.[(77)] El carácter es solamente la abstracción de la actividad: expresa lo universal que está detrás de las acciones particulares. La conciencia de la vida pura[(78)] sería la conciencia de lo que el hombre *es*; en ella no hay diversidad, no hay ninguna multiplicidad desarrollada, real. Esta simplicidad no es una simplicidad negativa, no es una unidad de la abstracción. (Dado que en la unidad de la abstracción o bien se pone una entidad determinada y se hace abstracción de todas las otras, o bien su unidad pura es lo negativamente indeterminado, la exigencia —puesta meramente— de la abstracción de todo lo determinado. (Vida pura es ser.)+

La pluralidad no es nada absoluto. Esta vida pura es la fuente de todas las vidas separadas, de los impulsos, de todos los actos. Pero en cuanto se hace consciente, cuando el hombre cree en ella, entonces, aunque ella se conserve viviente *en* el hombre, fuera de él es ya —en parte— algo puesto. Dado que de esta manera el ser consciente se autolimita, él y lo infinito no pueden ser enteramente idénticos. El hombre puede creer en un Dios solamente al ser capaz de abstraerse de toda acción, de todo lo determinado, y ser capaz al mismo tiempo de sujetar puramente el alma de toda acción,

de todo lo determinado. Allí donde no hay alma no hay espíritu, no hay tampoco nada divino; el hombre que se siente siempre determinado, siempre haciendo o sufriendo esto o aquello, actuando de esta o de la otra manera,[(79)] no separará en su abstracción lo limitado del espíritu; [en su pensamiento] lo permanente es sólo lo opuesto de lo que es viviente, es el universal dominante. En él se elimina la totalidad de las determinaciones y lo que está por encima de *esta* conciencia de las determinaciones es meramente la unidad vacía de la totalidad de los objetos, en cuanto esencia dominante de los mismos.+

A esta infinitud de la dominación y del ser dominado se puede oponer únicamente el puro sentimiento de la vida; él tiene su justificación y su autoridad en sí mismo. Sin embargo, al presentarse como una oposición aparece como algo determinado en una determinada persona que no es capaz de prestar la visión de la pureza a los ojos atados a las realidades y profanados por las mismas. En la particularidad determinada en la cual aparece no puede sino apelar a su origen, a la fuente de la cual fluyen para él todas las figuras de la vida limitada; no puede apelar a la totalidad que él es ahora como a algo absoluto. Tiene que recurrir a algo superior, al Padre que vive inmutable en todas las mutaciones.[(80)] [8] [9] [10]+

Puesto que lo divino es vida pura, es necesario que todo lo que se diga sobre ello no contenga en sí nada antagónico. Todas las expresiones de la reflexión sobre relaciones de lo objetivo o sobre acciones que significan un manejo objetivo de esto tienen que ser evitadas, puesto que la acción, el efecto de lo divino, es solamente una unificación de los espíritus. El espíritu se comprende y se abarca sólo por el espíritu. Expresiones como mandar, enseñar, aprender, ver, conocer, hacer voluntad, alcanzar (el Reino del Cielo), ir, si en ellas se trata de maneras en las que un espíritu recibe en sí algo objetivo, expresan solamente relaciones de la esfera objetiva. Por eso solamente en el entusiasmo se puede hablar de lo divino.+

La cultura judía nos muestra solamente un sector de las relaciones vivientes como sector que se ha vuelto consciente; sin embargo, incluso éste se ha vuelto consciente más bien en forma de concepto que en forma de virtudes y cualidades. Esto es tanto más natural cuanto que los judíos tenían

que expresar sobre todo sólo relaciones entre seres ajenos, diferentes entre sí, como compasión, bondad, etc.+

[EL LENGUAJE ANTE LO DIVINO; EL EVANGELIO DE JUAN]

Entre los Evangelistas es Juan quien habla más de lo divino y de su conexión con Jesús. Sin embargo, la cultura judía, tan pobre en relaciones espirituales, lo obligó al empleo de conexiones objetivas, de un idioma de realidades para expresar los contenidos más espirituales. Por eso tal idioma suena a veces tanto más ásperamente cuanto que emplea metáforas para expresar emociones: «El Reino de los Cielos», «entrar al Reino de los Cielos», «Yo soy la puerta», «Yo soy el pan verdadero», «Quien come mi carne…», etcétera: es en tales conexiones con la realidad indigente donde lo espiritual resulta constreñido.

No se puede considerar el estado de la cultura judía como un estado de infancia, ni tampoco su lenguaje es un lenguaje infantil, carente de desarrollo. Todavía se han conservado o, mejor dicho, han sido reintroducidos en él algunos sonidos profundos, cándidos. El resto, sin embargo, con su manera pesada y forzada de expresarse, es más bien una consecuencia de la extrema deformación de este pueblo. Un ser más puro tiene que luchar contra estas formas de expresión y sufre de ellas cuando ha de manifestarse por su intermedio. (Y no puede prescindir de ellas, puesto que él mismo pertenece a este pueblo.)

El comienzo del Evangelio de Juan contiene una serie de proposiciones afirmativas que hablan de Dios y de lo divino con un lenguaje más apropiado. Se trata [aparentemente] del lenguaje más simple de la reflexión, cuando se dice: «En el principio *era* el Verbo; el Verbo *estaba* en Dios y Dios *era* el Verbo; en él *estaba* la vida.» Sin embargo, la apariencia de que estas proposiciones sean juicios es engañosa. Los predicados no son conceptos, no son universales, como lo son necesariamente los predicados que aparecen en juicios que expresan reflexiones. Estos predicados, en cambio, son a su vez algo existente, algo viviente. Tampoco esta reflexión

simple es adecuada para expresar espiritualmente el espíritu. En ninguna parte es más necesario para el receptor entender lo que se comunica con toda la profundidad de su propio espíritu que en la comunicación de lo divino. En ninguna otra parte es menos posible el aprender, el asimilar pasivo, porque todo lo que se expresa sobre lo divino en la forma de la expresión no tiene sentido, y una recepción pasiva, carente del espíritu de tal expresión, no sólo no da nada al espíritu más profundo [del hombre], sino que además trastorna al entendimiento que la recoge, dado que para él es pura contradicción. Este lenguaje siempre objetivo encuentra, pues, un sentido y una importancia únicamente en el espíritu del lector: un sentido y una importancia que variará de acuerdo a las diferentes formas en que las relaciones de la vida y la oposición entre lo vivo y lo muerto se han hecho conscientes.

De las dos maneras extremas de interpretar el exordio de Juan, la más objetiva es tomar el Verbo como algo real, como algo individual; la más subjetiva es tomarlo como razón. En el primer caso se le comprende como algo particular; en el segundo, como lo universal; allá, como la realidad más propia, más exclusiva; aquí, como un mero ser pensado. Se hace la distinción entre Dios y el Verbo, porque el ser ha de considerarse en dos respectos, dado que la reflexión supone que aquello a lo que da una forma reflectiva es, al mismo tiempo, algo no-reflejado. Ella toma el ser, por un lado, como lo uno en el que no hay ninguna división, ninguna oposición, y, al mismo tiempo, como aquello que tiene en sí la posibilidad de la separación, de la infinita división de lo uno. Dios y el Verbo son diferentes sólo en cuanto Dios es materia en la forma del Verbo; el Verbo mismo está con Dios, los dos son uno. La multiplicidad, la infinitud de lo real, es la divisibilidad infinita en acto; todo es a través del Verbo. El mundo no es una emanación de la divinidad; si no, lo real sería enteramente divino; sin embargo, en cuanto real, el mundo *es* emanación, una parte de la división infinita; pero simultáneamente, en cuanto parte (es casi preferible referir έν αὐτὼ al οὐδὲ ἕν ὄγέγονεν que lo precede), o en cuanto lo que se subdivide infinitamente (si έν αὐτὼ se refiere a Λόγος), es vida. Lo singular, lo limitado en cuanto opuesto, muerto, es al mismo tiempo una rama del árbol infinito de la vida. Cada una de las partes que tiene la totalidad fuera de sí

es al mismo tiempo una totalidad, una vida. Y esta vida, tomada nuevamente también en cuanto objeto de la reflexión, desde el punto de vista de la separación y desde el de la relación de sujeto y objeto, es vida ζοή y vida concebida (φῶς, verdad). Estas entidades limitadas tienen opuestos: para la luz existe la oscuridad.+

Juan el Bautista no era la luz; daba solamente testimonio de ella. Sentía lo Uno, pero éste no se le hizo consciente en forma pura, sino solamente en la limitación de relaciones determinadas. Creyó en ello, pero su conciencia no era igual a la vida. Solamente la conciencia que es igual a la vida es φῶς): aquella que difiere de la vida sólo en cuanto esta última es ser, mientras que aquélla es este mismo ser a través de la reflexión. Por más que Juan no era él mismo el φῶς, él estaba en todo hombre que entra en el mundo de los hombres (κόμος: indica la totalidad de las relaciones *humanas* y de la vida *humana*, y es así algo más restringido que πάντα y ὁ γέγονεν, versículo 3).

No es que el hombre sea φωτιζόμενα [iluminado] solamente en cuanto el hombre entra en el mundo; el φῶς está también en el mundo mismo. El mundo, todas sus relaciones, determinaciones, son enteramente la obra del ἀνδρώπον φωτός, del hombre que se autodesarrolla, sin que el mundo en el que se tejen estas relaciones vivientes reconociera la entera naturaleza que se vuelve consciente, sin que ella entrara en la conciencia del mundo. El mundo de los hombres es lo que le es más propio (ἴδιον), lo que le es más emparentado, y ellos no lo acogen, lo tratan como algo ajeno. Pero aquellos que se reconocen en él reciben un poder que no es expresión de una fuerza, de una vida nueva, sino solamente el grado, la igualdad o la desigualdad de la vida; los que se reconocen en él no se transforman en algo distinto: conocen a Dios y se reconocen como Hijos de Dios, como más débiles que Él, pero de igual naturaleza, en cuanto se hacen conscientes de aquella relación (ὄνυμα) del ἀνδρώπον [hombre] como φωτιζόμενου φωτί αληθίνῳ, en cuanto descubren su esencia no en algo ajeno, sino en Dios.

Hasta ahora se habló solamente de la verdad misma y del hombre en general; en el verso 14 aparece el verbo también en su modificación como individuo. No importa en qué otra modificación se nos haya mostrado

(ἀνδρωπος ερχύμενος εις κόσμος) [como hombre que ha venido al mundo], no hay nada más a lo que se pudiera referir el αὐτόν [él mismo] del versículo 10); Juan no dio testimonio solamente del (v. 7), sino también del individuo (v. 15).

La idea de Dios, por más que se la sublime, conserva siempre el principio judío de la oposición del pensamiento frente a la realidad, de lo racional frente a lo sensible; el desgarramiento de la vida, de una conexión petrificada entre el mundo y Dios, conexión que se puede concebir solamente como vínculo viviente, relación de términos de la cual se puede hablar sólo en forma mística.

[EL HIJO DE DIOS Y EL HIJO DEL HOMBRE]

La expresión más frecuente y característica de la relación de Jesús con Dios es la de Hijo de Dios y que como Hijo de Dios se opone a Hijo del Hombre. El término judío para esta relación es una de las pocas voces naturales que se han conservado, casualmente, de la lengua judía de aquel entonces, y pertenece por esto a sus expresiones felices. La relación de un hijo con su padre no es una unidad, un concepto a la manera de la unidad o de la unanimidad de la disposición, de la igualdad de los principios, etcétera; no es una unidad que sea solamente algo pensado y que abstraiga de lo viviente, sino una relación viviente entre vivientes, una vida igual; se trata únicamente de modificaciones de la misma vida, no de oposiciones a partir de la esencia, no de una multiplicidad de sustancialidades absolutas. Así, el Hijo de Dios es la misma esencia o ser que el Padre, pero para cada acto de la reflexión —aunque sólo para éste— es algo particular. También en la expresión: «un hijo de la tribu Koresh», por ejemplo (la forma en que los árabes designan a un miembro de la misma, a un individuo), se halla implícito que ese hombre particular no es meramente una parte de la totalidad, que la totalidad no es algo fuera de él, sino que él mismo es precisamente aquella totalidad, que es [también] toda la tribu. Esto se hace claro también por las consecuencias de lo dicho cuando se trata de la guerra con un pueblo naturalmente indiviso, pues en dichas guerras muere

degollado, con la máxima crueldad, cada individuo. En la Europa actual por el contrario, donde los individuos particularidades no llevan en sí mismos la totalidad del Estado, donde el vínculo, el derecho único para todos, es solamente algo pensado, la guerra no se lleva contra el individuo, sino contra la totalidad que está fuera de cada uno de ellos. Entre los árabes, como entre todo pueblo auténticamente libre, cada uno es al mismo tiempo parte y totalidad. La afirmación de que la totalidad es diferente de sus partes es válida únicamente para los objetos, para lo muerto; en lo viviente, en cambio, una parte del mismo es igualmente «lo Uno», es la misma unidad que la totalidad. Si a los objetos particulares se los une en cuanto sustancias, pero se toma simultáneamente a cada uno con su propiedad en cuanto individuo (uniéndolos en número), entonces lo que les es común, la unidad, es sólo un concepto, no una entidad, algo que es; los vivientes, sin embargo, son entidades en cuanto segregados, y su unidad es también una entidad. Lo que es contradicción en el reino de lo muerto no lo es en el reino de la vida. Un árbol que tiene tres ramas es, junto con éstas, un árbol; pero cada hijo del árbol, cada rama (también sus otros retoños, hojas y flores), es a su vez un árbol; las fibras que transmiten a la rama los jugos del árbol son de la misma naturaleza que las raíces. Si se coloca un árbol en la tierra con las raíces hacia arriba brotarán hojas de sus raíces y las ramas se enraizarán en la tierra; es igualmente verdad decir que se trata de un árbol como decir que se trata de tres.

Esta unidad entitativa del padre y del hijo la vieron también los judíos en la relación que estableció Jesús entre sí y Dios; les pareció que al llamar a Dios su padre se igualaba con Dios (Juan 5, 18). Es verdad que Jesús pudo oponer al principio judío de la dominación divina las necesidades del hombre (como a la fiesta del sábado la necesidad de satisfacer el hambre), pero también esto sólo de una manera general. El desarrollo más profundo de esta oposición, el primado de la razón práctica, por ejemplo, no estaba dentro [de las posibilidades] de la cultura de aquellos tiempos. Dentro de su oposición él se encontraba ante los ojos [del pueblo] meramente como un individuo, y para alejar esta noción de individualidad Jesús invoca repetidamente (sobre todo en el Evangelio de Juan) su unión con Dios, quien ha dado al Hijo vida para que éste la tenga en sí mismo, de igual

manera como el Padre tiene vida en sí, y expresa que él y el Padre son Uno y que él es el pan, descendido del cielo, etcétera. Son éstas expresiones duras (σκληροι λογοῖ) que no se hacen más suaves si se declara que son metáforas y se les imputa una unidad conceptual, en vez de comprenderlas, mediante el espíritu, como [expresiones de la unidad de la] vida. Naturalmente, si se oponen conceptos del entendimiento, por un lado, y lo metafórico, por el otro, entonces toda imagen tendrá que descartarse como mero juego, como una criatura de la imaginación carente de verdad; en vez de la vida de la imagen resulta así lo meramente objetivo.

Jesús, sin embargo, no se llama solamente Hijo de Dios; se llama también Hijo del Hombre. [Podría pensarse que si] «Hijo de Dios» expresa una modificación de la divinidad, Hijo del Hombre es una modificación del hombre. Pero el hombre no es una naturaleza, una entidad como la divinidad, sino un concepto, algo pensado, y entonces el Hijo del Hombre es algo subsumido por el concepto «hombre». «Jesús es hombre», es un juicio auténtico: el predicado no es una entidad, sino un universal (ἀνδρώπος, el hombre; νιος ἀνδρωποῦ un hombre). El Hijo de Dios es también Hijo del Hombre; la conexión entre lo finito y lo infinito es, naturalmente, un misterio sagrado, porque esta conexión es la vida misma; la reflexión, que separa la vida, puede distinguir en ella lo finito y lo infinito y solamente la limitación, lo finito considerado por sí, conduce al concepto del hombre en cuanto opuesto a la divinidad. Fuera de la reflexión, en la verdad, esta [separación y oposición] no tiene lugar.+

Este significado de «Hijo del Hombre» resalta con la mayor claridad allá donde el Hijo del Hombre está opuesto al Hijo de Dios. Así, en Juan 5, 26-27: «Como el Padre tiene vida en sí mismo, así concedió también al Hijo tener vida en sí mismo, y también le dio poder de hacer juicio, en cuanto es el Hijo del Hombre.» Luego, el v. 22: «El Padre a nadie juzga, sino que dio todo juicio al Hijo.» Por otro lado se lee en Juan 3, 17 (Mateo 18, 11): «Porque no envió Dios a su Hijo al mundo para que condene al mundo, mas para que el mundo sea salvo por él.» Enjuiciar no es un acto de la divinidad; la ley en el juez es lo universal opuesto al enjuiciado, y el enjuiciar es un juzgar, una posición de la igualdad o de la desigualdad, el reconocimiento de una unidad pensada o de una oposición incompatible. El Hijo de Dios no

enjuicia, no separa, no desune, no mantiene lo opuesto en su oposición; una manifestación, un agitarse de lo divino, no es un legislar, no es la afirmación del dominio de la ley, sino la afirmación de que el mundo debería salvarse por la divinidad. También «salvar» es una expresión que es poco conveniente [para el lenguaje] del espíritu, ya que designa la completa impotencia de aquel que está en peligro frente al peligro mismo. En este sentido la salvación es la acción de un extraño frente a otro, y el efecto de una acción de lo divino se puede tomar como salvación solamente si consideramos que el hombre salvado se hizo ajeno frente a su situación anterior, pero no frente a su esencia.

El Padre no juzga; tampoco juzga el Hijo que tiene vida en sí mismo en cuanto es Uno con el Padre, pero al mismo tiempo recibió también potestad y poder de enjuiciar, puesto que es Hijo del Hombre. La modificación como tal, como algo limitado, alberga en sí la posibilidad de la oposición, de la separación en lo universal y en lo particular. En ella se efectúa, en cuanto a la materia, una comparación de la fuerza; es decir, del poder, mas en cuanto a la forma, el acto de la comparación, el concepto, la ley y la unión o separación de ésta con el individuo: el juzgar y el enjuiciar. Por el otro lado, el hombre no podría enjuiciar si no fuera un ser divino; solamente por eso se da en él la posibilidad de la medida por la cual enjuiciar la posibilidad de la separación. Su poder de atar y de desatar está fundamentado en lo divino. El enjuiciar mismo puede ser a su vez de dos clases: puede dominar lo no divino, o bien (y solamente) en la representación, o bien en la realidad. Jesús dice en Juan 3, 18-19: «Quien cree en el Hijo de Dios no es enjuiciado, es condenado; más el que no cree ya está enjuiciado», porque no ha reconocido esta relación del hombre con Dios, esta su divinidad. Y «su juicio es que amaron más las tinieblas que la verdad». La condenación está, pues, en su misma incredulidad. El hombre divino no se aproxima a lo maligno como un poder violento que lo domine y lo someta; el Hijo del Hombre divino recibió potestad, si, pero no poder violento: no trata, no combate al mundo dentro de la realidad, no le impone el juicio en cuanto conciencia de un castigo. Para él son tales limitaciones límites autoimpuestos de lo que no puede vivir, de lo que no puede gozar con él, de lo que se ha segregado y se encuentra apartado; los reconoce en cuanto

tales, aun cuando esos límites se hubieran convertido, eventualmente, en el orgullo máximo del mundo y no se sintieran como limitaciones, aun cuando su sufrir no tuviera para él la forma del sufrir, por lo menos no la forma del efecto retroactivo de una ofensa a una ley. Es, sin embargo, su falta de fe la que lo coloca en una esfera inferior, que es su propio enjuiciamiento, aun cuando se regocije en su inconsciencia de lo divino, en su rebajamiento.

La relación de Jesús con Dios, en cuanto relación de un hijo con el padre, se podía concebir según que el hombre ponga o deje de poner lo divino enteramente fuera de sí mismo, o bien como conocimiento, o bien a través de la fe. El conocimiento pone, dentro de su manera de concebir esta relación, dos naturalezas: una naturaleza humana y una naturaleza divina, una entidad humana y una entidad divina, cada una de las cuales tiene personalidad, sustancialidad y en todo tipo de relación siguen siendo dos, puesto que han sido puestas como absolutamente distintas.+

Aquellos que ponen la diferencia absoluta y que exigen al mismo tiempo pensar los dos absolutos, dentro de la relación más Íntima, como Uno, no cancelan el entendimiento en el sentido de que anunciaran algo que estuviera fuera del alcance del mismo, sino que al exigirle a la vez concebir sustancias absolutamente diferentes y la unidad de los mismos destruyen el entendimiento, poniéndolo de esta manera. Aquellos que aceptan la diferencia dada de las sustancias, pero que niegan su unidad, son más consecuentes; para lo primero tienen su justificación, puesto que se exige *pensar* a Dios y al hombre. Con ello se justifica también lo segundo, puesto que cancelar la separación entre Dios y el hombre iría en contra de la primera exigencia. De esta manera salvan al entendimiento. Pero si se detienen en este punto, elevan el entendimiento, la separación absoluta, inmolación de lo supremo del espíritu. Ésta fue la forma como los judíos acogieron a Jesús.

Cuando Jesús habló así —el Padre está en mí y yo en el Padre; quien me ha visto ha visto al Padre; quien me conoce sabe que lo que digo es verdadero; yo y el Padre somos uno— los judíos le acusaban de blasfemia, porque él, que había nacido hombre, se convertía en Dios. ¿Cómo hubieran podido reconocer algo divino en un hombre, ellos, los pobres, que sólo llevaban en sí la conciencia de su miseria y de su profunda esclavitud, de su

oposición frente a lo divino; la conciencia de un abismo infranqueable entre el ser humano y el divino? Solamente el espíritu conoce al espíritu; ellos veían en Jesús sólo al hombre, al nazareno, al hijo del carpintero, cuyos hermanos y parientes vivían entre ellos; [para ellos,] él era solamente esto; no era posible que fuera algo más, era tan sólo alguien como ellos y ellos mismos sentían que no eran nada.

El intento de dar la conciencia de algo divino tenía que fracasar ante la turba judía, puesto que la fe en algo divino, en algo grande, no puede morar en el lodo. El león no tiene cabida en una nuez; el espíritu infinito no tiene cabida en la cárcel de un alma judía; una hoja resecada no puede contener la totalidad de la vida. La montaña y el ojo que la ve son objeto y sujeto, pero entre el hombre y Dios, entre espíritu y espíritu, no existe este abismo de la objetividad; uno es, para el otro, uno y distinto solamente mientras no lo conoce.+

Una ramificación de la consideración objetiva de la relación entre padre e hijo (o mejor dicho, la forma que esta consideración toma frente a la voluntad) es encontrar en aquella conexión entre las naturalezas separadas —humana y divina— que se concibe y se venera en Jesús una conexión con Dios para uno mismo también, un amor entre seres totalmente disímiles; es esperar un amor de Dios hacia el hombre que, en el mejor de los casos, sería tan sólo compasión. La relación de Jesús —en cuanto hijo— con el Padre es una relación originaria, de hijo, puesto que el Hijo se siente unido, en esencia y en espíritu, con el Padre que vive en él. Esta relación no tiene que ver nada con la relación infantil que el hombre quisiera entablar con el supremo y rico soberano de la tierra, cuya vida la siente como completamente extraña y con el cual se conecta solamente por los regalos que le son concedidos, por las migajas que caen de la mesa del rico.

La esencia de Jesús, es decir, su relación con Dios como de un hijo con el padre, se puede concebir solamente a través de la fe, y fue la fe en él lo que Jesús exigió de su pueblo. Esta fe se caracteriza por su objeto, lo divino. La fe en algo real es un acto de conocimiento de algún objeto, de algo limitado. Y de la misma manera como un objeto es algo distinto de Dios, este acto de conocimiento es distinto de la fe en lo divino. «Dios es espíritu y aquéllos que lo adoran deben hacerlo en el espíritu y en la

verdad.» ¿Cómo podría conocer al espíritu lo que no es espíritu? La relación de un espíritu hacia el otro es el sentimiento de la armonía, es su unificación; ¿cómo se podría unificar lo heterogéneo? La fe en lo divino es posible solamente si en el creyente mismo hay algo de divino que reencuentre a sí mismo, a su propia naturaleza, en aquello que tiene fe, aun cuando no esté consciente que esto; lo encontrado es su propia naturaleza. La luz y la vida está en todo hombre; él es la propiedad de la luz. Una luz no lo ilumina como a un cuerpo oscuro que tiene solamente un brillo ajeno; es, por el contrario, su propia lumbre la que se inflama, él es su propia llama.+

La fe en lo divino es el estado medio entre la oscuridad (lejanía de lo divino, yacer prisionero bajo la realidad) y una vida propia enteramente divina, una confianza en sí mismo. Es un vislumbre, el conocimiento de lo divino y el deseo hacia una unión con el mismo, el deseo hacia una vida igual. Pero no es todavía [el estado de] fuerza de lo divino que hubiera penetrado todas las fibras de su conciencia, que hubiera corregido sus relaciones con el mundo, que latiera en todo su ser. La fe en lo divino proviene, pues, de la divinidad de la naturaleza propia; solamente una modificación de la divinidad puede llegar a conocer a la divinidad.+

Cuando Jesús preguntó a sus discípulos [Mateo 16, 13]: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?», sus amigos le relataron las opiniones de los judíos, quienes, aun transfigurándolo y colocándolo por encima de la realidad del mundo humano, no podían, sin embargo, ir más allá de esa realidad; seguían viendo en él solamente a un individuo, aunque la asignaran esta individualidad de manera sobrenatural. Pero cuando Pedro expresó su fe en el Hijo del Hombre, su reconocimiento del Hijo de Dios en el Hijo del Hombre, Jesús lo llamó bienaventurado, lo llamó Hijo del Hombre a él, a Simón, hijo de Jona para los otros hombres, puesto que el Padre que está en los cielos le había revelado esto. Para el mero conocimiento de la naturaleza divina no hubiera hecho falta una revelación; gran parte de la cristiandad llega a tal conocimiento aprendiéndolo. A los niños se les enseña cómo deducir de los milagros, etc., la divinidad de Jesús. No se puede llamar revelación divina a un aprender, a una recepción de la fe de esta naturaleza; son órdenes y palizas los que la producen.+

«Mi padre que está en los cielos te lo ha revelado», es decir: lo divino que está en ti me reconoció como divino; has comprendido mi ser, éste ha tenido su eco en ti. Al hombre que era conocido entre los hombres como Simón, como hijo de Jona, Jesús lo transformó en Pedro, en la roca sobre la que fundará su comunidad. Le otorgó su propio poder de atar y de desatar, poder que puede corresponder solamente a una naturaleza que lleva en sí la divinidad en su pureza, puesto que únicamente una naturaleza así puede reconocer cualquier distanciamiento de la divinidad. Ahora no hay en el cielo un juicio diferente del tuyo; lo que tú ates o desates en la tierra quedará también así para el cielo. Solamente ahora se atreve Jesús a hablar ante sus discípulos de su destino inminente; sin embargo, la conciencia de Pedro sobre la divinidad de su maestro se caracteriza en seguida y solamente como fe, la cual, si bien ha sentido a la divinidad, no es todavía un estar colmado del entero ser propio por la divinidad, no es todavía recibir el Espíritu Santo.

Aparece con frecuencia la idea de que la fe de los amigos de Jesús en él proviene de Dios. Jesús lo llama a menudo, particularmente en Juan 17, los que «le han sido dados por Dios». También en Juan 6, 29, la fe en él aparece como una «obra de Dios», algo que ha sido efectuado por la divinidad. El obrar de Dios es algo totalmente diferente que un aprender y un ser enseñado; Juan 6, 65: «Ninguno puede venir a mí si no le fuere dado por mi Padre.»

[LA SIGNIFICACIÓN DE LA INDIVIDUALIDAD DE JESÚS]

Esta fe, sin embargo, es solamente el primer peldaño de la relación con Jesús; su culminación se concibe tan íntimamente que sus amigos son *unos* con él. «Hasta que tengáis vosotros mismos la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz» (Jn. 12, 36). Entre aquellos que tienen tan sólo la fe en la luz y aquellos que son hijos de la luz existe la misma diferencia que entre Juan el Bautista, que solamente dio testimonio de la luz, y Jesús, una[81] luz individualizada. Así como Jesús tiene la vida entera en sí mismo, aquellos

que tienen fe en él alcanzarán también la vida infinita (Juan 6, 40). La unificación viviente con Jesús se expresa con la máxima claridad en sus últimas enseñanzas, tal como las relata Juan: ellos en él y él en ellos; ellos, conjuntamente, *unos*; él, la vid; ellos, los pámpanos; en las partes la misma naturaleza, la misma vida que en la totalidad. Es esta perfección de sus amigos la que Jesús pide de su Padre y la que les promete para cuando estén separados de él. Mientras él vivió entre ellos eran solamente creyentes, puesto que no se apoyaban en sí mismos. Jesús era su maestro, era el centro individual del cual dependían; no tenían todavía una vida propia, independiente; el espíritu de Jesús los regía. Después de su alejamiento, sin embargo, desapareció también esta objetividad, esta barrera entre ellos y Dios, y el espíritu de Dios pudo animar entonces a todo su ser. Cuando Jesús dice (en Juan 7, 38, 39): «El que cree en mí, ríos de agua viva correrán de su vientre», Juan hace el comentario de que lo dicho se refiere a la completa vivificación por el Espíritu Santo que estaba todavía por venir; no recibieron todavía al Espíritu, porque Jesús no estaba todavía glorificado.+

Hay que alejar el pensamiento de practicar una diferencia entre la esencia de Jesús y la de aquellos en quienes la fe en él se convirtió en vida, en quienes la divinidad está presente. Cuando Jesús habla frecuentemente de sí mismo como de una naturaleza eminente es para oponerse a los judíos. Es de ellos de los que él se separa; su divinidad adquiere también una forma individual: «Yo soy la verdad y la vida; el que cree en mí…» Este énfasis constante y monótono en el «Yo» dentro del Evangelio de Juan es aparentemente una separación de su personalidad del carácter judío. Con el mismo vigor, sin embargo, con el cual se afirma como individuo frente al espíritu judío, cancela también toda personalidad, toda individualidad divina frente a sus amigos; quiere ser uno con ellos, ellos deberían ser uno con él. Juan dice (2, 25) de Jesús que sabía lo que había en el hombre; el espejo más fiel de su bella fe en la naturaleza son sus manifestaciones a la vista de la naturaleza incorrupta (Mateo 18, 1 ss.): «Si no os volvéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos.» Aquel que es más parecido a los niños es el mayor en el reino de los cielos; «quien reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe»; quien es capaz de sentir en él su vida

pura, de reconocer en él lo sagrado de su naturaleza, ha sentido mi ser. Quien mancillare a esta sagrada pureza, mejor fuera que le colgaran una piedra de molino al cuello y que fuera anegado en lo más profundo del mar. ¡Ay de la dolorosa necesidad de tal violación de lo sagrado! La aflicción más profunda, más sagrada de un alma bella, su misterio insoluble, es que la naturaleza debe ser destruida, que lo sagrado debe ser mancillado. Del mismo modo como para el entendimiento lo más incomprensible es lo divino y la unión con Dios, para el corazón lo más incomprensible es el alejamiento de Dios. «Mirad, no tengáis en poco a alguno de estos pequeños, porque os digo que sus ángeles en los cielos ven siempre la faz de mi Padre que está en los cielos.»+

No es posible comprender a los «ángeles» de los niños como seres «objetivos», puesto que (para dar un argumento *ad hominem*) sería necesario pensar también los ángeles de los otros hombres como viviendo en la contemplación de Dios. En «la contemplación de Dios por los ángeles» se reúnen acertadamente varias cosas. Lo inconsciente, la unidad no-desarrollada, el ser y la vida en Dios está, puesto que se lo quiere representar como una modificación de la divinidad en los niños existentes, separado de Dios; sin embargo, su ser, su acción, es una eterna contemplación del mismo. Platón, para representar al espíritu, lo divino [por un lado] fuera de su limitación, y la comunidad de lo limitado con lo viviente [por el otro], separa lo que es vida pura de lo limitado por intermedio de una diferencia en el tiempo. En su exposición, los espíritus puros vivían por entero en la contemplación de lo divino, para existir luego en la vida terrenal con la conciencia oscurecida del mismo. Jesús separa y une aquí de una manera diferente la naturaleza, lo divino del espíritu y la limitación. En cuanto ángel, el espíritu infantil no está presentado como carente de toda realidad, de existencia, como subsistiendo solamente en Dios, sino al mismo tiempo como un hijo de Dios, como un particular.+

La oposición entre el que contempla y lo contemplado, es decir, entre sus caracteres respectivos de sujeto y de objeto, desaparece en la contemplación misma. Su diferencia es meramente una posibilidad de separación. Aquel que estuviera completamente sumido en la contemplación del sol sería tan sólo un sentir de la luz, un sentimiento de

luminosidad hecho entidad. Aquel que viviera enteramente en la contemplación de un otro hombre sería por completo este otro, con la posibilidad solamente de diferenciarse de él. Sin embargo, lo que se ha perdido, lo que se ha desprendido, se reintegra a través de la vuelta a la unión, a través del volver a ser como niños. Pero lo que repudia a esta reunificación, que se afirma en contra de ella, se ha desvinculado; que sea entonces también algo ajeno para vosotros, algo con lo cual canceláis toda comunidad. Lo que vosotros habéis cancelado en la comunidad, lo que declaráis como atado a través de su desprendimiento, lo será también en el cielo. Pero lo que desatáis, lo que declaráis como libre y con ello como reunificado, será también libre en el cielo; no contemplará [solamente] a la divinidad, sino que será *uno* con ella.+

Jesús expone esta unión de una manera diferente en Mateo 18, 19: «Si dos de vosotros os ponéis de acuerdo para pedir algo, mi Padre os lo concederá.» Las expresiones «pedir», «conceder», se refieren propiamente a unificaciones a través de objetos (πράγματα); el lenguaje realista de los judíos sólo posee términos para tales unificaciones. Sin embargo, el objeto aquí no puede ser sino la unión reflejada (la συμφονία τῶν δυοίν ή τρίων [la concordancia de dos o tres]); en cuanto objeto es algo bello; visto subjetivamente es la unificación; los espíritus de los hombres no pueden estar unidos en objetos propiamente dichos. Lo bello, la unión de «dos o tres de vosotros», está también dentro de la armonía del todo, es un sonido, una concordancia con esta armonía, es algo otorgado por ella. Ella, la belleza, *es* porque está en la armonía, porque es algo divino y, a través de esta comunidad con lo divino, los que están unidos en la concordancia están al mismo tiempo en la comunidad de Jesús. Allá donde dos o tres se reúnen en mi espíritu (εις το ὀνομα μου [en mi nombre], Mateo 10, 41), en aquel respecto en que el ser y la vida me corresponden, en el que yo *soy*, estoy entre ellos y así está mi espíritu.

Tal es la determinación con la cual Jesús se declara en contra de la personalidad [de lo divino], en contra de que la individualidad de su ser esté opuesta a sus amigos acabados (en contra del pensamiento de un Dios personal), que sería el fundamento de una particularidad absoluta de su ser frente al de ellos. También pertenece a este contexto una observación sobre

la unificación de los amantes (Mateo 19, 5): hombre y mujer, los dos serán uno, de manera que luego no son ya dos. Lo que Dios unió de *esta manera* el hombre no lo debe desunir. Si esta unión se refiriera meramente a la mutua destinación del hombre y de la mujer hacia el otro, no serviría como fundamento contra el divorcio, puesto que el divorcio no afectaría esta destinación, esta unificación *conceptual*; ésta continuaría por más que se desuniera una unión viviente. Es de esta última de la que se dice que es una acción de Dios, que es algo divino.

Puesto que Jesús entró en combate contra el genio entero de su pueblo y rompió por completo con su mundo, la consumación de su destino no podía ser otra que el ser aplastado por el genio adverso del pueblo. La glorificación del hijo del hombre en esta caída no se refiere a lo negativo (al haber renunciado a todas sus relaciones con el mundo), sino a lo positivo, al haber rehusado a entregarse, a entregar su naturaleza al mundo desnaturalizado, al haberla salvado por la lucha y la derrota, antes que doblegarse conscientemente ante la corrupción o sucumbir poco a poco, inconscientemente, ante su avance. Jesús era consciente de la necesidad de la derrota de su individualidad y trataba de convencer también de ello a sus discípulos. Éstos, sin embargo, no podían separar su ser [de ellos], de Su persona; ya no eran más que creyentes. Al reconocer Pedro lo divino en el hijo del hombre Jesús creyó a sus amigos capaces de tomar conciencia de su separación de él y de soportar esta conciencia de separación. Por eso al dirigirse a ellos, después que Pedro expresó su fe, les habla de esta separación. En la reacción de pavor se mostró, sin embargo, la distancia entre la fe y la perfección. Solamente después de la desaparición de la individualidad de Jesús cesó su dependencia de él, pudo subsistir en ellos mismos el espíritu propio, o [sea] el espíritu divino. «Os conviene que yo me vaya», dice Jesús en Juan 16, 7, porque «si no me fuere, el Consolador no vendría a vosotros; el Consolador (Juan 14, 16 ss.), el Espíritu de verdad, al cual el mundo no puede recibir porque no le ve ni le conoce; no os dejaré huérfanos; vendré a vosotros y veréis que yo vivo y que vosotros también vivís». «Cuando lleguéis a ver lo divino, no sólo fuera de vosotros y en mí, sino que en vosotros mismos tengáis vida, seréis conscientes de que (Juan 15, 27) estáis conmigo desde el principio, que nuestras naturalezas son una

en el amor y en Dios.» «El espíritu os guiará a toda la verdad» (Juan 16, 13) y «os traerá a la memoria todo lo que yo he dicho. Él es un Consolador: Si consolar significa crear la perspectiva de realización de un bien mayor que aquel que se ha perdido, entonces vosotros no seréis dejados como huérfanos, puesto que aquello que creéis perder conmigo lo vais a recibir en vosotros mismos.»

Jesús opone también en Mateo 12, 31 el individuo al espíritu de la totalidad. A cualquiera que blasfeme contra un hombre (contra mí en cuanto hijo del hombre) este pecado le podrá ser perdonado; pero al que blasfeme contra el espíritu mismo, contra lo divino, no le será perdonado ni en este siglo ni en los venideros. De la abundancia del corazón habla la boca (verso 34); el hombre bueno saca lo bueno de la riqueza del espíritu bueno; el hombre malo del mal tesoro saca lo malo. El que blasfeme contra el individuo (contra mí en cuanto individuo) se despega sólo de mí, no del amor; pero quien se aísla de lo divino, blasfema contra la misma naturaleza, contra el espíritu que está en ella; su espíritu ha destruido lo sagrado que estaba en él mismo. Por eso es incapaz de cancelar su separación, de reunirse de nuevo con el amor, con lo sagrado. Una señal [Mateo 12, 38] os podría conmover ciertamente. Esto, sin embargo, no reconstituiría en vosotros la naturaleza perdida. Las Euménides de vuestro ser podrían ahuyentarse, pero el vacío que los demonios desalojados dejarían en vosotros no se llenaría con amor, sino que volvería a atraer vuestras furias que, reforzadas por vuestra conciencia de que son furias del infierno, completarían vuestra destrucción.

[EL BAUTISMO)

El cumplimiento de la fe, la vuelta a la divinidad de la cual el hombre había nacido, cierra el ciclo de su desarrollo. Todos viven en la divinidad, todos los vivientes son sus hijos, pero el niño lleva dentro de sí mismo la unión, la vinculación, la concordancia con la armonía entera en forma ilesa, aunque no-desarrollada. Comienza con la creencia en dioses fuera de sí mismo, con el temor, hasta que llega a actuar, a separar más y más por sí

mismo, pero vuelve, a través de las unificaciones, a la unión originaria esta vez desarrollada, autoproducida, sentida. *Conoce* así a la divinidad, es decir, que el espíritu de Dios está en él, se libera de sus restricciones, cancela su modificación y reconstituye la totalidad. ¡Dios, el Hijo, el Espíritu Santo!+

«Enseñad a todas las naciones» (las últimas palabras de Jesús glorificado (Mateo 28, 19), inmergiéndolas en estas relaciones de la divinidad, en la relación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por el mismo contexto de las palabras se hace claro que el βαπτιζω no indica aquí sumergir en agua, un «bautismo» en ocasión del cual habría que pronunciar algunas palabras de la manera de una fórmula mágica. Igualmente, el término μαθετεύειν (enseñar), por lo que le sigue en el texto, no tiene el significado estrecho de enseñanza. Dios no puede ser enseñado o aprendido, puesto que es vida y solamente con la vida se le puede captar. «Llenadlos con la relación» (ὄνομα [nombre], como en Mateo 10, 41: «el que recibe a un profeta εἱς ὄνομαπροφήτου por cuanto es profeta…») «de lo Uno concordante, de la modificación (separación) y de la reunificación desarrollada dentro de la vida y del espíritu (no en lo conceptual)». En Mateo 21, 25, Jesús pregunta: «¿el βαπτίσμα de Juan de dónde era?, ¿del cielo o de los hombres?» βαπτίσμα indica toda la consagración del espíritu y del carácter; también nos hace pensar en una inmersión en el agua, pero como algo accidental. En Marcos 1, 4, sin embargo, desaparece por completo el pensamiento de que Juan usase esta forma para la acogida dentro de su comunidad espiritual. «Juan —leemos aquí— predicaba el bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados.» En el verso 8, Juan dice: «Yo os he bautizado con agua, pero él os inmergirá en el espíritu santo» (como agrega Lucas en 3, 16), en el fuego (εν πνεύματι άγιῳ καὶ πυρί). Así también Mateo 12, 24 ss., ἐν πνεύματι δεοὺ εκλάλλω τα δαιμόνια, en el espíritu de Dios, como unos con Dios. Él os rodeará y os colmará con fuego y con el espíritu divino; pues aquel que está ἐν πνεύματι [en el espíritu] (Marcos 1, 8), está colmado por el espíritu y consagra a otros también εἱς πνεύμα, εἱς ὄνομα [en el espíritu, en el nombre] (Mateo 28, 19). Lo que [los otros] reciben, lo que empieza a desarrollarse en ellos no es algo distinto de lo que se encuentra en él.

La costumbre de Juan (no se conoce nada semejante por parte de Jesús) de bautizar por la inmersión en el agua a los que han sido formados en su espíritu es importante por su simbolismo. No hay otra sensación que fuera tan homogénea con el deseo de lo infinito, con el anhelo de confundirse con lo infinito que el deseo de sumergirse en una masa de agua. Zambullirse en ella es estar confrontado con un elemento ajeno que de inmediato nos rodea por completo y se hace sentir en todos los puntos del cuerpo. El mundo se nos ha perdido y el mundo nos ha perdido a nosotros. No somos más que agua sentida que nos toca allá donde somos, y somos solamente allá donde sentimos. En la masa de agua no hay ni huecos ni deslindes ni multiplicidad ni especificación. Su sensación es la más simple, la menos dispersa. El nadador sube de nuevo a la atmósfera, sale de la masa de agua y ya está separado de ésta; sus gotas, sin embargo, le corren todavía por el cuerpo. En cuanto el agua acaba de separarse de él, el mundo a su alrededor adquiere de nuevo contornos determinados y él ingresa, fortalecido, en la conciencia de la multiplicidad. Cuando miramos el azul sin sombra de un horizonte oriental, su planicie simple e ininterrumpida, el aire que nos rodea no se siente; el proceso de nuestros pensamientos está separado del mirar. En aquel que está sumergido [en cambio] hay sólo *un* sentimiento y el olvido del mundo, una soledad que se ha desembarazado de todo, que se ha liberado de todo. El bautismo de Jesús en el relato de Marcos 1, 9 ss., aparece como tal abandono de todo lo anterior, como una consagración inspiradora de un mundo nuevo en el cual lo que es real flota indeciso, para el nuevo espíritu, entre realidad y ensueño: «Fue bautizado por Juan en el Jordán. Y luego, cuando subía del agua, vio abrirse los cielos y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo mi complacencia. Y luego el Espíritu le impulsó al desierto. Y estuvo allí cuarenta días y era tentado por Satanás; estaba con las fieras y los ángeles le servían.» Al subir del agua está lleno del supremo entusiasmo que no lo deja permanecer en el mundo, sino que lo impulsa al desierto; allí el proceso laborioso de su espíritu no ha descartado de sí todavía la conciencia de la realidad mundana. Sólo después de cuarenta días entra en el mundo serena pero firmemente opuesto a él.

Por eso la expresión μαθετεύτατε βαπτιζόντες [«enseñad a todas las naciones, bautizándolas»] es de una profunda significación. «Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra» (compárese Juan 13, 31, donde Jesús habla de su glorificación en el momento en que Judas dejó la reunión para traicionar a Jesús ante los judíos, en el momento en que se preparaba para su vuelta a su Padre que es más grande que él; aquí [en este pasaje de Mateo donde habla de su potestad] está [también] presentado en un momento en que se ha separado ya de todo lo que el mundo pudiera exigirle, de todas las partes de su vida en que el mundo pudiera participar). «Toda potestad le es dada en el cielo y en la tierra.» Por tanto, id a todas las naciones y hacedlas vuestras discípulas, consagrándolas en la relación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que ella las abarque y se haga sentir en todos los puntos de su ser, como el agua a quien está inmerso en ella; y «he aquí, yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo», En este momento, cuando Jesús es presentado como liberado de toda realidad y personalidad, no se puede pensar —menos que nunca— en una individualidad, en una personalidad de su ser. Él está *con* ellos, con los que tienen su ser transido por el espíritu divino, ser que está viviente en lo divino que se ha consumado en Jesús.

La inmersión en la relación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo está expresada con menos vigor en Lucas (24, 47), como una prédica en el nombre de Cristo, como un anuncio del arrepentimiento y del perdón de los pecados que debía iniciarse en Jerusalén: «Y vosotros sois testigos de esas cosas. Yo enviaré la promesa de mi Padre sobre vosotros.» Ellos no debían iniciar su obra fuera de Jerusalén antes que estuvieran «investidos de poder desde lo alto».+

Una doctrina puede predicarse y ser apoyada con testimonios sobre acontecimientos presenciados, sin que esté presente su espíritu propio; tal enseñanza, sin embargo, no es consagración, no es un bautismo por el espíritu. En Marcos (incluso si el último capítulo no fuera enteramente auténtico, su tono es característico) esta despedida de Jesús está expresada de una manera mucho más objetiva. Lo espiritual aparece ahí más bien como una fórmula habitual; sus expresiones son palabras convencionales y endurecidas por el ritual de una Iglesia: «Predicad el evangelio» (sin ningún

otro agregado, como una especie de término técnico); «el creyente y el bautizado será salvo; el descreído será condenado», Las expresiones «el creyente», «el bautizado», tienen ya el aspecto de palabras sin alma, usadas como signos por una secta o por una comunidad religiosa que tienen sus conceptos ya determinados y presupuestos. En vez de emplear el «yo estaré con vosotros todos los días» pleno de espíritu, para expresar cómo los creyentes están imbuidos del espíritu de Dios y del Jesús glorificado, Marcos habla secamente —sin inspiración y sin animación espiritual— de dominaciones milagrosas de la realidad, de exorcismos y de acciones semejantes que los creyentes serán capaces de ejercer. Habla con la objetividad que se puede emplear solamente para describir acciones (uva alma se deja sin mención.

[EL REINO DE DIOS]

Lo que Jesús llama «el reino de Dios» es la armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios; es el desarrollo de lo divino en el hombre, la relación con Dios en la que los hombres entran al ser colmados por el Espíritu Sagrado, es decir, al convertirse en sus hijos y vivir en la armonía de su ser y carácter entero, de su propia multiplicidad desarrollada. En esta armonía la conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu y las variadas estampas de sus vidas concuerdan en Una vida. Pero lo que es más: se cancelan así también los muros de división levantados contra los otros, los otros seres diviniformes, y es el mismo espíritu viviente el que anima los diferentes seres, que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto (como, por ejemplo, los creyentes), sino por la vida, por el amor.+

La lengua de los judíos ofreció a Jesús la palabra «reino», que introduce algo heterogéneo en la expresión de unión divina de los hombres, ya que señala una unidad por intermedio de la dominación, por el poderío de un extraño sobre otro extraño, [elemento] que tiene que ser erradicado de la belleza y de la vida divina de un vínculo humano puro, que es lo más libre

que pueda existir. Esta idea de un Reino de Dios completa y abarca la totalidad de la religión, tal como Jesús la fundó; ahora tenemos que considerar todavía si satisface enteramente la naturaleza [humana] y también cuáles eran las necesidades que impulsaban a sus discípulos más allá de esta religión.+

Lo que es común a todos en el Reino de Dios es que viven en Dios. Esta comunión no es un concepto sino amor, un vínculo viviente que une a los creyentes; esta sensación de la unión de la vida en la que se han cancelado todas las oposiciones en cuanto enemistades y también todos los derechos en cuanto unificaciones de oposiciones mantenidas. «Un mandamiento nuevo os doy —dice Jesús [Juan 13, 34]—: Que os améis unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos.»+

Esta amistad del alma, que para el lenguaje de la reflexión es una entidad, un espíritu, es el espíritu divino, es Dios que rige la comunidad. ¿Existirá una idea más bella que [la de un] pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor? ¿Habrá una idea más enaltecedora que la de pertenecer a una totalidad que, en cuanto abarcante y una, es el espíritu de Dios, siendo los miembros individuales sus hijos? ¿Habrá todavía algo de incompleto en esta idea que haga crecer el poder de un destino dentro de ella? ¿O será que este destino es la némesis que dirige su furor contra un empeño demasiado bello, contra un salto por encima de la naturaleza?+

En el amor el hombre se encontró a sí mismo en otro. Ya que el amor es una unificación de la vida presupone la división, el desarrollo de la misma; presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado. Y, cuanto más numerosas son las formas en las que la vida late y es viviente, tanto mayor es el número de puntos en que puede unificarse, sentirse, tanto más intenso es el amor. Cuanto más variados y múltiples son los sentimientos de los amantes, con tanta mayor intensidad se concentra el amor, tanto más exclusivo se hace, tanto más indiferente es hacia otras formas de vida. La alegría del amor se entremezcla con toda otra vida y la reconoce [como tal], pero se recoge en sí al sentir frente a ella una individualidad. Cuanto más se separan los hombres en su formación cultural, en sus intereses y en sus relaciones con el mundo, cuanto más se aumentan las particularidades de cada cual, tanto más se restringe su amor a ellos mismos. Y para que su

amor tenga la conciencia de su dicha, para procurarse esta dicha tal como gustosamente suele hacerlo, es necesario que el amor se retraiga e incluso que se cree enemistades. Por eso un amor entre muchos[82] admite sólo un cierto grado de fuerza, de intensidad, y exige la igualdad del espíritu, del interés, de muchas condiciones de vida y también una disminución de las individualidades. Pero, como esta comunidad de la vida, esta igualdad del espíritu no es amor, su conciencia sólo se puede producir por determinadas manifestaciones distintas y vigorosas de la misma. No se trata de una coincidencia de conocimientos, de opiniones iguales; un vínculo que une a muchos se apoya en las necesidades colectivas y se manifiesta en los objetos que pueden ser comunes a todos, en las relaciones que se forman alrededor de tales objetos y luego en los esfuerzos comunes para procurarlos, [es decir] en la actividad y acción comunitarias. Tal vinculación puede constituirse alrededor de mil objetos de común propiedad y de común goce, alrededor de objetos cuya conformación cultural es parecida, y reconocerse en ellos. Un conjunto de fines comunes, todo el ámbito de las necesidades físicas, puede ser objeto de la actividad común y es en ésta en la que se manifiesta un espíritu afín; este espíritu común, luego, se complace también dándose a conocer en la calma y se regocija de su unificación gozándose a sí mismo en la alegría y en el juego.

Los amigos de Jesús se mantuvieron juntos después de su muerte, comían y bebían en común. Algunas de sus hermandades cancelaron todo derecho de propiedad entre sí; otras lo hacían parcialmente, por la gran profusión de limosnas y contribuciones a los bienes de la comunidad. Conversaban entre sí de su amigo y maestro ausente, oraban en común y se fortalecían mutuamente en su fe y en su valor. Sus enemigos acusaban a algunas de las sociedades cristianas de que tenían también sus mujeres en común; estas sociedades, sin embargo, o bien carecían del valor y de la pureza para merecer tal acusación o bien del valor y de la pureza de no avergonzarse de ella. Muchos se encaminaron conjuntamente para hacer participar a otros pueblos en su fe y en sus esperanzas y, porque ésta es la única acción de la comunidad cristiana, el proselitismo constituye un carácter esencial de la misma.+

Sin embargo, aparte de este gozar, orar, comer, alegrarse, creer y esperar comunes, aparte de su única actividad, la propagación de la fe, la ampliación de la comunidad del culto, hay todavía un inmenso campo de objetividad que reclama múltiples actividades y que hace surgir un destino de complejísimas dimensiones y de enorme poderío. En la tarea del amor la comunidad cristiana desdeña a toda unificación que no sea la más intensa, todo espíritu que no sea el más elevado. Sin hablar de la insipidez y de la artificialidad de esa brillante idea que es la filantropía universal, ya que no era ella la aspiración de la comunidad, ésta no puede avanzar más allá del amor. Aparte de las relaciones de la fe común y de las representaciones de esta comunidad en los actos religiosos que se refieren a la misma, toda otra vinculación por intermedio de algo objetivo es ajena a la comunidad, ya sea que el vínculo se establezca por intermedio de un fin, por el desarrollo de otro sector de la vida o por una actividad común. Igualmente ajeno es a la comunidad [cristiana] todo espíritu de acción conjunta en pos de objetivos que no son los de la propagación de la fe, todo espíritu que se manifieste en otras modificaciones, en figuras parciales de la vida, todo espíritu que se manifieste en los juegos y que se complazca en ellos. La comunidad cristiana no se reconocería en espíritu tal; un reconocimiento de esta naturaleza hubiera significado apartarse del amor, de su único espíritu; hubiera significado una infidelidad hacia su Dios. Con ello la comunidad no se hubiera apartado solamente del amor: también lo hubiera destruido, puesto que sus miembros se habrían expuesto al peligro de entrechocarse en cuanto individualidades. Estos choques se hubieran debido producir con tanta más certeza cuanto su formación era diferente; todos ellos se hubieran retirado a los terrenos de sus caracteres particulares, a los dominios de sus diferentes destinos. Así, a causa de cualquier interés en una nimiedad, a causa de una diferencia en cualquier detalle, el amor se hubiera transformado en odio y hubiera renegado de Dios. De este peligro sólo se escapa por intermedio de un amor inactivo, carente de desarrollo; se logra así que él, la suprema vida, quede sin vida. Así, el ensanchamiento antinatural del ámbito del amor hace que éste se enmarañe en una contradicción, en una falsa pretensión que tenía que convertirse en el padre del fanatismo más terrible, ya sea éste activo o pasivo. Este restringirse del

amor a sí mismo, su huida ante todas las formas [determinadas de la vida], aun cuando se trate de formas en que palpita ya su espíritu o que provienen del mismo, este su distanciarse del destino es precisamente su mayor destino, éste es el punto en que Jesús está enlazado con el destino, enlazado, sí, en la manera más sublime, pero sufriendo bajo él.

[5]

[EL DESTINO DE JESÚS]

Jesús apareció entre los judíos con el valor y la fe de un hombre divinamente inspirado,[(83)] a quien se le suele llamar soñador entre gente razonable. Apareció como algo nuevo, con un espíritu propio; el mundo delante de él era, en su mirada, tal como debía ser después de su transformación y la primera relación que entabló con ese mundo fue intimado a que cambiara. Empezó con el llamado dirigido a todos: cambiad, porque el Reino de Dios está cerca. Si la chispa de la vida hubiera estado dormitando en los judíos, sólo hubiera necesitado un soplo para convertirse en llama y quemar todos sus míseros títulos y pretensiones. Si en su inquietud y en su descontento ante la realidad existente hubiera estado presente también una necesidad interior de una vida más pura, el llamado de Jesús hubiera sido aceptado con fe. Y esta fe, en el mismo momento de producirse, hubiera traído su objeto a la existencia. Con su fe en el Reino de Dios hubiera estado presente. Jesús, en tal caso, sólo les habría expresado con palabras lo que estaba inconsciente e implícitamente en sus corazones y, al encontrar la palabra, al hacerse la necesidad consciente, sus ataduras se habrían disuelto; de su destino antiguo se hubieran conservado solamente las breves convulsiones de su vida pasada y la nueva vida habría hecho repentinamente su presencia. Pero, aunque los judíos querían algo diferente de lo que tenían hasta entonces, se complacían demasiado en el orgullo de su servidumbre para encontrar lo que buscaban en aquello que Jesús les ofrecía.+

Su reacción, la respuesta de su genio al llamado de Jesús, era una atención sumamente impura; unas pocas almas puras se unieron a él con la esperanza de que Jesús les impartiría una formación. Lleno de generosidad y con la fe de un soñador de corazón puro, Jesús vio en sus anhelos un ánimo reconciliado, en su renunciar a sus condiciones de vida (no muy brillantes) un acto de libertad, la señal de un destino que se ha curado o que se ha vencido. De ahí que, poco tiempo después de conocerlos, creyó en su capacidad de difundir un anuncio previo del Reino de Dios y en la madurez de su pueblo para recibirlo. Mandó a sus discípulos por toda la región para que su llamada resonara a través de múltiples voces; el espíritu divino, sin embargo, no hablaba en sus prédicas. (Incluso después de haber estado por mucho más tiempo con Jesús dejaban entrever a menudo la pobreza de sus almas, faltos de purificación en el mejor de los casos: había pocas ramas en las mismas que estuvieran penetradas por lo divino.) Sus instrucciones —aparte de las negativas— eran solamente predicar su proximidad del Reino de Dios. Pronto volvieron a reunirse con Jesús; no vemos, sin embargo, ningún efecto de su actividad apostólica, ninguna realización de las esperanzas de Jesús.+

La indiferencia con la cual los judíos acogieron su llamada se transformó pronto en odio y su efecto en Jesús fue una exacerbación creciente contra su pueblo y contra su época, y principalmente contra aquellos que representaban y defendían el espíritu de su nación con más vigor y pasión: contra los fariseos y los conductores del pueblo.(84) El tono que emplea frente a ellos no indica que haya tratado de reconciliados, de cambiar su espíritu; sus manifestaciones frente a ellos son, por el contrario, explosiones de su exacerbación, desenmascara mientas del espíritu hostil de los judíos frente a él; no hay en ellas ni siquiera la creencia en la posibilidad de cambio. Puesto que era todo el carácter de los fariseos lo que se le oponía, su objetivo en las oportunidades en que conversó con ellos sobre temas religiosos no pudo ser de enseñarles o de refutarles; les hace callar con argumentos *ad hominem*. Las verdades que esgrime frente a ellos están dirigidas a las otras personas presentes.+

Después que sus discípulos hayan retornado a él (así aparece en Mateo 11) se aleja de su pueblo (versículo 25: [«escondiste estas cosas a los sabios

y entendidos y las revelaste a los niños»]); ha sentido que Dios se revela sólo al hombre simple. A partir de entonces limita su actividad a una actuación sobre individuos y deja que el destino de su nación siga su curso; no interviene ya en él, sino que se separa del mismo arrebatando también a sus amigos de su alcance. Jesús huye del mundo y de todas las relaciones de éste, en la misma medida en que lo ve inalterado. Por más que choque con todo el destino de su pueblo, su actitud es pasiva frente al mismo. Dad al César lo que es del César, dice, cuando los judíos pusieron a discusión contra él ese aspecto de su destino que era deber tributo a los romanos. Aunque le pareció contradictorio que también él y sus amigos estuvieran obligados a pagar el tributo que pesaba sobre los judíos, ordenó a Pedro que pagara para no provocar escándalo. Su única relación con el Estado era la de residir bajo su jurisdicción; se sometió a las consecuencias de este poder sobre sí, pero lo hizo con una contradicción en su espíritu, con un sufrir consciente.+

«El Reino de Dios no es de este mundo»: pero es una gran diferencia para este Reino de Dios si este mundo existe efectivamente en oposición a él o si no existe, siendo meramente posible. Como el caso que se daba era el primero y como Jesús sufrió conscientemente bajo el Estado, con esta su relación con el Estado ha sido amputado un gran sector de unificaciones vivientes. Para los miembros del Reino de Dios se ha cortado un vínculo importante; una parte de la libertad, del carácter negativo de una unión bella, se ha perdido para ellos. Los ciudadanos del Reino de Dios se convierten en seres que están en oposición contra un Estado enemistoso, en personas privadas que se excluyen de él. Además, esta limitación de la vida aparece más bien no como un despojo contra la vida sino como la dominación de un poder ajeno sobre cosas externas, a las cuales se puede incluso renunciar libremente. Aparece así sobre lodo, para aquellos que nunca estuvieron activos en tal unión, que nunca gozaron de tal vínculo y de tal libertad; aparece especialmente allá donde las relaciones entre ciudadanos son, principalmente, sólo relaciones que se establecen alrededor de la propiedad. Lo que se pierde por el abandono de una variedad de relaciones, de múltiples vínculos bellos y gozosos, se reemplaza por lo que se gana en aislada individualidad, en la conciencia mezquina de

particularidades personales. Es verdad que de la idea del Reino de Dios están excluidas todas las relaciones establecidas por intermedio del Estado y que las mismas son infinitamente inferiores a las relaciones vivientes de la comunidad divina, pudiendo ser únicamente despreciadas por ésta. Sin embargo, como el Estado existía, como Jesús y la comunidad no pudieron anularlo, el destino de Jesús y de su comunidad, que en este respecto le permaneció fiel, era una pérdida de libertad, una restricción de la vida, una pasividad bajo el dominio de un poder ajeno al cual se desprecia pero que, sin embargo, cedió a Jesús lo poco que él necesitaba del mismo: la existencia [física] en medio de su pueblo.+

Aparte de este aspecto [físico] de la vida (que, en verdad, no puede llamarse vida sino solamente posibilidad de vida) el espíritu judío, fuera de apoderarse de todas las modificaciones de la vida, se erigió también, en cuanto Estado, en ley, deformando las formas más puras e inmediatas de la vida en legalidades determinadas. En el Reino de Dios no puede haber relación alguna que no se origine en el amor más incondicional y con ello en la suprema libertad, que no reciba la forma de su imagen visible y su conexión exclusiva con el mundo de la belleza. Dado el estado corrupto de la vida judía, el Reino de Dios sólo pudo existir en el corazón de Jesús. Con los hombres sólo podía relacionarse para formarlos, para desarrollar en ellos el buen espíritu que él creía que moraba en ellos, para crear hombres cuyo mundo fuera el suyo. Pero en su mundo real tenía que huir de todas las relaciones vivientes porque todas estaban bajo el poder de la ley de la muerte, porque los hombres estaban encarcelados bajo el poderío del judaísmo. Si hubiera asumido una relación mutua, libre para ambos lados, se hubiera conectado con toda la trama de la legalidad judía y, para no profanar o desgarrar una relación una vez establecida, tendría que haberse dejado enlazar por los hilos de esta trama. Así, porque toda modificación de la vida estaba sujeta, la libertad existió para él sólo en el vacío. Por eso Jesús se aisló de su madre, de sus hermanos y parientes; no pudo amar a mujer alguna, no pudo ni procrear hijos ni ser padre de familia o un conciudadano que gozara de una vida comunitaria. El destino de Jesús era sufrir por el destino de su pueblo; o bien tenía que aceptar este destino como destino suyo, soportar su necesidad y participar en su gozo uniendo

su espíritu con el de su pueblo, sacrificando su propia belleza, su conexión con lo divino, o bien tenía que rechazar el destino de su nación y conservar su vida [propia] en sí mismo, pero sin desarrollarla o gozarla. No podía, en ninguno de los dos casos, llevar la naturaleza a su realización. En el primer caso sólo hubiera sentido fragmentos (y sólo fragmentos profanados) del mismo; en el segundo le era posible adquirir plena conciencia de ella, pero a su figura la podía conocer sólo en cuanto sombra luminosa cuya esencia es la suprema verdad, debiendo renunciar a sentirla, a vivificada en la acción y en la realidad.+

Jesús eligió este último destino, la separación entre su naturaleza y el mundo, y exigió lo mismo de sus amigos: «Quien ama a su padre o a su madre, a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí.» Pero cuanto más profundamente sintió esta separación tanto menos pudo soportarla con calma y su acción era así la reacción valiente de su naturaleza frente al mundo. Su lucha era pura y sublime, porque reconoció al destino en toda su dimensión, porque se opuso a la totalidad del destino. Su resistencia y la de la comunidad fundada por él contra la corrupción de su medio trajo consigo, necesariamente, que la corrupción se hiciera consciente tanto para él como para el espíritu relativamente libre de la misma, y que Jesús y su comunidad se disociaran del destino de esta corrupción.+

La lucha de la pureza con la impureza es un espectáculo sublime que, sin embargo, se torna pronto en atroz si lo sagrado mismo ha padecido bajo lo profano y si es una amalgama de ambos la que, arrogándose la pureza, se ensaña contra el destino bajo el cual ella misma yace aprisionada. Jesús previo toda la atrocidad de tal trastocamiento. «No vine —dijo— para traer la paz a la tierra, sino la espada; vine para enemistar el hijo con el padre, la hija con la madre, la novia con la suegra.» Lo que, por una parte, se desvincula del destino, pero —por la otra— queda ligado al mismo, ya sea con o sin conciencia de esta ligazón, tiene que desgarrarse y desgarrar también a la naturaleza con la máxima violencia. Cuando lo que es naturaleza se confunde con lo que se opone a ella, la agresión contra esto último tiene que afectar también a la primera; el trigo se pisotea junto con las malas hierbas y aun lo más sagrado de la naturaleza tiene que sufrir daño si está entretejido con lo profano. Jesús, teniendo las consecuencias a

la vista, no pensó en detener los efectos de su actividad para proteger al mundo ante su destino, para atenuar sus convulsiones y para prestarle en su caída la creencia consoladora de su propia inocencia.+

(La exaltación que desdeña la vida puede convertirse fácilmente en fanatismo, pues para mantenerse en su aislamiento, en su huída ante toda relación, debe destruir aquello que lleva a su destrucción. Lo que es impuro para él, por más que se trate de relaciones puras, tiene que dañar a los contenidos [de estas relaciones], por más que se trate de relaciones bellas. Soñadores, exaltados de siglos posteriores, convirtieron su despego de todas las formas de la vida (a causa de la impureza de estas últimas) en un rechazo absoluto y vacío de toda forma y declararon la guerra a todos los impulsos de la naturaleza, sólo porque éstos buscan una forma exterior. Los efectos de estos conatos de suicidio, de este aferrarse a la unidad vacía eran tanto más terribles cuanto más firmemente se afirmaban todavía en los ánimos las ataduras de la multiplicidad. Puesto que su conciencia era meramente una conciencia de formas limitadas, lo único que les quedaba era una huída en el vacío a través de atrocidades y devastaciones. Pero, cuando el destino del mundo se hizo demasiado poderoso y se seguía manteniendo tanto al lado de la Iglesia —que es incompatible con él— como dentro de ella, la huída y su idea se hicieron imposibles. Por eso los grandes hipócritas y enemigos de la naturaleza trataron de encontrar y de mantener un vínculo antinatural entre la multiplicidad del mundo y la unidad carente de vida, entre las relaciones legales restringidas y las virtudes humanas, por una parte, y el espíritu simple, por la otra; inventaron un escondrijo dentro de la unidad para cada acto civil o para cada manifestación del deseo y de la pasión, para asegurar por esta estafa a la vez: [i], la conservación de cada una de las limitaciones; [ii], la fruición de las mismas, y [iii], su propia evasión ante las consecuencias de estas limitaciones y fruiciones.

Puesto que Jesús desdeñó vivir *con* los judíos, a pesar de seguir combatiendo al mismo tiempo su realidad a través de sus ideales, tenía que sucumbir necesariamente ante esa realidad. No eludió este desarrollo de su destino, pero tampoco lo estuvo buscando. Para todo soñador exaltado, que se exalta solamente a raíz de sí mismo, la muerte es bienvenida; pero para

aquel que se exalta por un plan elevado el abandono de la escena en que este plan tendría que haberse desarrollado es siempre doloroso. Jesús murió en la confianza de que su plan no se perdería.)

La existencia [real] de Jesús consistió, pues, en una separación del mundo y en una huída del mismo al cielo; era una restauración de la vida defraudada en la idealidad, un acordarse de Dios, un elevar la mirada hacia Él ante toda oposición. Sin embargo, parcialmente su existencia era una activación de lo divino y en este sentido una lucha con el destino, en parte a través de la propagación del Reino de Dios (que, al ser expuesto, llevaba al derrumbe y a la desaparición de todo el Reino del Mundo), en parte en la reacción inmediata contra sectores particulares del destino en la medida en que éstos chocaban con él. Una parte del destino, sin embargo, se exceptuaba de esta lucha: aquélla que apareció ante Jesús y se le hizo consciente en cuanto Estado; frente a este sector del destino Jesús se mantuvo pasivo.

[LA DIFERENCIA ENTRE EL DESTINO DE JESÚS Y EL DE SU COMUNIDAD]

El destino de Jesús no coincide completamente con el de su comunidad. Esta última se componía de una variedad de individuos y por eso cada uno de sus miembros, aunque vivía separado del mundo, encontró varios compañeros de su misma mentalidad. Así se mantuvieron unidos entre sí y se pudieron alejar más del mundo [que Jesús]. Ya que tuvieron menos contactos y menos choques con el mundo estaban también menos irritados por él. No vivieron tanto [como Jesús] en la actividad negativa de la lucha; la necesidad de una vida positiva debía urgidos más, dado que la comunidad alrededor de lo negativo no proporciona placer, no es una belleza. La supresión de la propiedad, la introducción de la comunidad de los bienes, las comidas comunes, pertenecen demasiado al lado negativo de la unión para constituir uniones positivas/

La esencia de su ligazón era tanto la separación de los hombres como el amor entre sí y estas dos cosas están un idas necesariamente. Este amor no

debía y no podía ser una unión de las individualidades, sino la unión en Dios y únicamente en Dios; únicamente aquello se puede unificar en la fe que opone una realidad a sí mismo, que se divorcia de ella. Así, esta oposición se ha lijado, se ha transformado en una parte esencial del principio de su ligazón y el amor debió mantener para siempre la forma de [este] amor, la fe en Dios, sin transformarse en amor viviente, sin manifestarse en configuraciones de la vida, puesto que cada configuración de la vida, capaz de ser algo opuesto al entendimiento, puede ser aprehendida como un objeto del mismo, como una realidad. Así la relación para con el mundo debió convertirse en un temor ante los contactos con éste, en un temor ante toda forma de vida, puesto que de cada una (dado que tiene una forma real y que sólo es algo parcial) se puede demostrar su deficiencia, siendo esta deficiencia una participación en el mundo.+

De esta manera la ligazón [alianza] de la comunidad no encontró la reconciliación con el destino, sino el extremo opuesto del espíritu judío; no encontró el Medio de los extremos en la belleza. Las modificaciones de la naturaleza, las relaciones de la vida, el espíritu judío las había transformado en realidades [lijas], pero lejos de avergonzarse de la mezquindad de las mismas en cuanto dones del Señor dominante, este espíritu tenía su orgullo, su vida precisamente en ellas, en la posesión de realidades. El espíritu de la comunidad cristiana vio también una realidad [lijada] en cada una de las relaciones de la vida, de la vida que es autodesarrollo y automanifestación. Pero como el mayor enemigo de este espíritu, en cuanto sentimiento de amor, era la objetividad, se mantuvo en la misma pobreza que el espíritu judío, despreciando sin embargo las riquezas por amor a las cuales el espíritu judío aceptaba su servidumbre.

[EL DESTINO DE LA COMUNIDAD CRISTIANA]

Frente al lado negativo del destino de la comunidad cristiana (es decir, frente a la oposición contra el mundo que convierte las modificaciones de la vida y las relaciones con ellas en crímenes) está su lado positivo, el vínculo del amor. La extensión del amor a toda una comunidad introduce un cambio

en el carácter del mismo: ya no es más que una unificación viviente de individualidades; su fruición se limita a la conciencia mutua de su amor. El excluirse del destino por intermedio de la huída a una vida sin contenido ha sido facilitado para los miembros de la comunidad cristiana por el hecho de que formaban una comunidad que, o bien se privaba en sus relaciones internas de todas las formas de la vida o bien las determinaba únicamente por el espíritu universal del amor, es decir, que no *vivía* en estas relaciones.+

Este amor es un espíritu divino, pero aún no es religión; para transformarse en religión el amor tendría que manifestarse en una forma objetiva; él, una sensación, algo subjetivo, tendría que confundirse con lo representado, con lo universal y adquirir así la forma de un ser que pueda ser adorado y que tiene la dignidad de serlo. Esta necesidad de unir por intermedio de la fantasía lo subjetivo con lo objetivo, la sensación con su exigencia de objetos, es decir, con el entendimiento, en algo bello, en un dios, esta suprema necesidad del espíritu humano es el impulso hacia la religión. Este impulso de la comunidad cristiana no podía satisfacerse en la fe en Dios, puesto que en su Dios no podía encontrar más que su sentir común. En el Dios del mundo todos los seres están unidos; los miembros de la comunidad cristiana, sin embargo, en cuanto tales, no están unidos en Él. Su armonía no es la armonía de la totalidad porque, si así fuera, no formarían una comunidad particular, no estarían unidos entre sí por el amor. La divinidad del mundo no es la manifestación de su amor, de *su* divinidad. La necesidad religiosa de Jesús estaba satisfecha en el Dios de la totalidad, puesto que cada una de sus miradas dirigidas a él, al cielo, era un choque con el mundo, una huida del mismo. Él necesitaba sólo de lo que se oponía al mundo, de aquello en que se fundamentaba su misma oposición. Este Dios era su padre y él, Jesús, estaba unido con Él.+

En su comunidad, sin embargo, el choque continuo con el mundo estaba mucho menos presente; ella vivía sin una lucha activa contra el mundo y en este sentido era feliz de que éste no la irritara continuamente y de que —en consecuencia— no estaba forzada a huir sólo y únicamente a lo opuesto del mundo, a Dios. En vez de ello, ella encontró en su comunión, en su amor, una fruición, algo real, algo así como una relación viviente. Sólo que, al

estar toda relación en una oposición con lo relacionado, al existir todavía la realidad (o, dicho subjetivamente, la facultad de la misma, el entendimiento) frente a la sensación como algo opuesto a ella, la deficiencia de la sensación tiene que ser completada en algo que unifique los dos opuestos. La comunidad cristiana necesita de un Dios que sea *su* Dios, en el que se manifieste precisamente su propio carácter y el de la relación mutua de sus miembros: el amor excluyente. No como un símbolo o como una alegoría, no como una personificación de algo subjetivo (frente a lo cual uno se estaría consciente de la separación entre lo subjetivo y lo representado), sino como algo que sea a la vez sensación, algo del corazón y objeto; sensación en cuanto espíritu que sople en todos y que siga siendo una esencia, aun cuando cada individuo sea consciente de su sensación, en cuanto propia sensación individual.

Un círculo de amor, un círculo de corazones que han renunciado entre ellos a sus derechos sobre cualquier particularidad y que están unidos solamente por la fe y la esperanza comunes, cuya fruición y alegría consiste únicamente en esta unanimidad del amor, es un pequeño Reino de Dios. Su amor, sin embargo, no es religión, puesto que la concordia, el amor entre los miembros del círculo, no lleva en sí, simultáneamente, la representación de esa concordia. El amor les unifica, pero los amantes no conocen esta unificación, y allá donde sí conocen algo conocen [realidades] separadas. Para que lo divino aparezca el espíritu invisible tiene que estar unido con lo que es visible, para que todo sea uno, para que conocimiento y sensación, la armonía y lo armonioso sean uno, para que exista una síntesis completa, una armonía perfecta. De otra manera queda,[85] frente a toda la naturaleza divisible, un impulso que es demasiado exiguo para la infinitud del mundo, demasiado grande para su objetividad y que no puede ser saciado; queda la sed inapagable e insatisfecha de Dios.

Después de la muerte de Jesús sus discípulos eran como ovejas sin pastor; [por una parte] se les había muerto un amigo, pero también habían tenido la esperanza de que él fuera aquel que liberara a Israel (Lucas, 24, 21) y esta esperanza se desvaneció con su muerte. Jesús llevó todo consigo a la tumba; su espíritu no quedó atrás con ellos.[86] Su religión, su fe en la vida pura estaban ligadas a un individuo, a Jesús. Él era su vínculo viviente,

la divinidad revelada que había tomado forma: en él se les apareció también Dios, su individualidad unificada en un ser viviente, lo indeterminado de la armonía con lo determinado. Con su muerte se veían otra vez rechazados en la separación de lo visible y de lo invisible, del espíritu y de lo real. Es verdad que el recuerdo de este ser divino, ahora alejado de ellos, se habría conservado entre ellos. La violencia que su muerte significaba para ellos hubiera desaparecido poco a poco; el muerto no habría quedado en un muerto sin más. El dolor causado por la corrupción del cuerpo hubiera cedido poco a poco a la intuición de su divinidad; así, el espíritu incorrupto y la imagen de una humanidad más pura hubiera surgido para ellos de su sepultura. Sin embargo, la veneración de esta imagen, la fruición de la contemplación de esta imagen habría ido acompañada por el recuerdo de la vida de esta imagen; este espíritu sublime hubiera tenido siempre su antítesis en su existencia desaparecida. La presencia [de esta imagen] ante la fantasía hubiera estado vinculada con un anhelo que hubiera señalado solamente la necesidad de religión; la comunidad no habría tenido todavía su Dios propio.

La imagen no alcanzó a ser belleza, divinidad, porque carecía de vida. Lo que faltaba a lo divino de la comunidad del amor, a la vida de la comunidad, era la imagen, la forma real. En el resucitado, sin embargo, en Jesús ascendido al cielo, la imagen reencontró la vida, el amor encontró la representación de su unión; en esta reconstitución del vínculo entre espíritu y cuerpo la oposición entre lo vivo y lo muerto ha desaparecido y se ha unificado en un Dios.+

El anhelo del amor se ha encontrado a sí mismo en cuanto ser viviente y puede ahora gozar de sí mismo; la veneración de este ser es ahora la religión de la comunidad. La necesidad de religión encuentra su satisfacción en este Jesús resucitado, en este amor configurado.+

Considerar la resurrección de Cristo como un evento es adoptar el punto de vista del historiador, que no tiene que ver nada con la religión. Creer en tal acontecimiento —en cuanto mera realidad— o no creer en él, sin interés religioso, es asunto del entendimiento cuya obra, la fijación de lo objetivo, es precisamente la muerte de la religión; apelar a él equivale a hacer abstracción de la religión. Pero, naturalmente, el entendimiento parece tener

derecho a intervenir, puesto que el lado objetivo del Dios no es meramente una configuración del amor, sino también algo que subsiste para sí, algo que, en cuanto realidad, reivindica un lugar en el mundo de las realidades. Por eso es difícil aprehender el aspecto religioso de Jesús resucitado, aprehender el amor configurado en su belleza. Puesto que sólo se transformó en Dios a través de su apoteosis, su divinidad es la deificación de algo que existe también en cuanto realidad. Jesús vivió como una individualidad humana, murió en la cruz y ha sido sepultado. Esta tacha de humanidad es algo enteramente diferente de la configuración que es propia de Dios. El aspecto objetivo del Dios, su configuración, es objetivo sólo en la medida en que es la manifestación del amor que unifica a la comunidad, en que es la contraparte pura de este amor. Tal configuración objetiva no contiene nada que no existiera ya en el amor (sólo que, en este caso, en cuanto opuesto), nada que no fuera, al mismo tiempo, sensación.+

Pero así, a la imagen del resucitado, a la unificación transformada en una entidad, se adhiere una entidad agregada, algo completamente objetivo, individual, que pretende estar unido con el amor pero que, en cuanto algo individual, en cuanto [algo] opuesto, exige [al mismo tiempo] su fijación por el entendimiento y que es, por su intermedio, una realidad que se adhiere al ser divinizado como si fuera un plomo en sus pies que la atrajera a la tierra. El Dios [de la comunidad cristiana] era concebido así como suspendido entre lo infinito del cielo, lo ilimitado, y la tierra, esta colección de puras limitaciones. No se puede desterrar del alma esta dualidad de las naturalezas. Igual que Hércules por la pira funeraria, el divinizado se elevó [al ser del] *heros* sólo a través de la sepultura. En el caso de Hércules, sin embargo, los altares se dedicaban solamente a la valentía configurada, al héroe que se había hecho Dios y que [ya] no estaba aquí luchando y sirviendo; no es así en el otro caso: los altares y las oraciones no se ofrecen aquí al *heros* solamente. La salvación del pecador, el éxtasis de su fe no es el resucitado únicamente: también se adora al que caminaba sobre la tierra, al que enseñaba, al que pendía de la cruz. A causa de esta vinculación monstruosa se agotaban luchando, se atormentaban durante tantos siglos millones de almas que buscaban a Dios.

La figura servil, la humillación misma no desdeciría en cuanto envoltura de lo divino en el impulso religioso si la componente real de la misma se contentase con ser envoltura y se disolviese en cuanto tal. Pero así, la componente real se toma como algo fijo y permanente de Dios, como algo que pertenece a su esencia; se pretende que la individualidad sea objeto de adoración. La envoltura de realidad desprendida en la sepultura ha vuelto a elevarse de ésta, adhiriéndose al que ha resucitado en cuanto Dios. Esta triste necesidad de una realidad [particular] existente en la comunidad está profundamente vinculada con su espíritu y su destino. Su amor, que convirtió a toda configuración de la vida en algo objetivo; su amor, que por lo tanto estaba lleno de desdén hacia estas configuraciones, se reconoció a sí mismo, configurado, en el resucitado. Éste, sin embargo, no era meramente amor para ellos. Dado que su amor, separado del mundo, no se manifestaba ni en el desarrollo de la vida ni en sus relaciones bellas ni en la configuración de relaciones naturales; puesto que su amor debía seguir siendo amor y no convertirse en vida, tenían que tener algún criterio para reconocer este amor, criterio que posibilitara su fe mutua en el mismo. Dado que el amor mismo no instauraba la unificación completa, se necesitaba otro vínculo que uniera a la comunidad y en el cual ésta, simultáneamente, tuviera la seguridad de que existía el amor entre todos sus miembros. La comunidad tenía que reconocerse en una realidad [determinada]. Esta realidad era la igualdad de la fe, la igualdad en haber recibido la misma enseñanza, en haber tenido un maestro común. He aquí un aspecto característico del espíritu de la comunidad [cristiana]: lo divino, aquello que la une, tiene la forma de algo dado. Al espíritu, a la vida, no se le da nada. El espíritu se transforma en aquello que recibe; lo que ha recibido se trasmuta en él de tal forma que se convierte en una modificación de sí mismo, en su misma vida. En cambio, dada la ausencia de vida en el amor de la comunidad, el espíritu de su amor era tan indigente, se sentía tan vacío, que no podía reconocer plenamente en sí mismo, que no podía reconocer como vivo en sí mismo al espíritu que lo solicitó; así se mantuvo frente a este espíritu como algo ajeno. Ser consciente de un vínculo con un espíritu ajeno y que se siente como ajeno significa ser consciente de la propia dependencia del mismo. Puesto que el amor de la comunidad

trascendió a sí mismo al extenderse sobre todo un conjunto de personas y puesto que, en consecuencia, se llenó de un contenido ideal (lo que hizo que su carácter viviente disminuyera), el ideal incumplido del amor fue para la comunidad algo positivo. Ella se reconoció como algo opuesto y como algo dependiente de este ideal. En su espíritu se conservaba la conciencia del discipulado, la de un señor y maestro. Su espíritu no estaba plenamente representado en el amor configurado. Aquel aspecto de su espíritu que estaba determinado por haber recibido y aprendido por la inferioridad frente al maestro, se encontró representado en una configuración del amor inmediatamente después de que esta configuración estaba vinculada con una realidad [ajena] que se oponía a la comunidad.+

Este [ser] opuesto superior no es aquel aspecto sublime del Dios que le pertenece necesariamente (dado que el individuo no se reconoce en él como su igual, ya que el Dios reúne en sí la totalidad del espíritu de todos aquellos que se encuentran unidos), sino que es algo positivo, algo objetivo que contiene en sí tanto de ajeno, de dominación, cuanto de dependencia existe en el espíritu de la comunidad. En esta comunidad de la dependencia, en esta comunidad a través de un fundador común, en esta intervención de algo histórico, de algo real en su vida, la comunidad reconoció su vínculo real, la seguridad de su unión, que no podía llegar a sentirse en el amor falto de vida.

Éste es el punto en que la comunidad [cristiana], que pareció haber escapado a todo destino por haber mantenido su amor impoluto y que se había alejado de toda alianza con el mundo, fue atrapada por el destino. Por un destino, sin embargo, cuyo centro era la extensión a toda la comunidad de aquel amor que huía de todas las relaciones. Este destino se desenvolvía, por un lado, con la extensión de la comunidad cristiana; por el otro, coincidía cada vez más, a causa de esta extensión, con el destino del mundo, tanto por acoger en sí inconscientemente muchos aspectos del mismo como por haberse mancillado cada vez más al luchar contra este mismo destino.

Lo objetivo carente de divinidad, cuya adoración se exige también, no llega a ser nunca algo divino por más que se le rodee de esplendor.

[LOS MILAGROS]

Es verdad que incluso el hombre Jesús está rodeado de fenómenos divinos. Seres superiores se ocupan de su nacimiento y él mismo se transfigura una vez en una figura luminosa y refulgente.(87) Sin embargo, también estas formas celestiales existen sólo más allá de lo real y los seres divinos que rodean al individuo Jesús sólo sirven para que el contraste salte más a la vista. Las actividades que surgen de él son aún menos capaces que tales aureolas pasajeras de elevarlo a la forma superior [de lo divino]. Los milagros (que no sólo lo rodean, sino que surgen de su fuerza interior), parecen ser atributos dignos de un Dios, parecen caracterizar a un Dios. En ellos lo divino parece estar íntimamente unido con lo objetivo; parecería que se elimina así la dura oposición y la mera ligazón de los opuestos; es el hombre [Jesús] el que realiza aquellos hechos milagrosos; él y lo divino parecen inseparables. Sin embargo, cuanto más fuerte es el nexo que, a pesar de todo, no llega a ser una unificación, tanto más resalta lo antinatural de los opuestos enlazados.

Con el milagro en cuanto acción se presenta al entendimiento una conexión de causa y efecto y se reconoce [con ello] el ámbito [de validez] de sus conceptos. Al mismo tiempo, sin embargo, este ámbito se destruye, puesto que la causa no es algo determinado, sino algo infinito. La conexión de causa y efecto es, para el entendimiento, la determinación igual de ambos (su oposición consiste sólo en que, de un lado, esta determinación es actividad y, del otro, pasividad); en un acto milagroso, sin embargo, se pretende que algo infinito, algo infinitamente activo tenga un efecto sumamente limitado. Lo antinatural no es la superación del ámbito del entendimiento, sino el hecho de que se le pone y se le supera *a la vez.*+

De la misma manera como la posición de una causa infinita contradice a la posición de un efecto finito, lo infinito cancela también el efecto determinado. Allá, visto desde el punto de vista del entendimiento, lo infinito es sólo algo negativo, lo indeterminado que se vincula con algo determinado; aquí, visto desde el lado de lo infinito en cuanto existente, es un espíritu que actúa y la determinación, la especificidad del efecto de un espíritu es su lado negativo. Sólo a partir de un punto de vista diferente,

comparativo, puede aparecer su acción como acción determinada; en sí, de acuerdo a su ser, la acción de un espíritu es la superación de una determinación y es algo infinito en sí.

Si aquel que actúa es un Dios no puede tratarse de otra cosa que de una actuación de un espíritu sobre otro. La causalidad, sin embargo, presupone un objeto sobre el cual se actúa. La actuación de un espíritu, por el contrario, es la cancelación del objeto. La salida de lo divino de sí mismo es sólo un desarrollo; en cuanto al cancelar lo opuesto se manifiesta a sí mismo en la unificación. En los milagros, sin embargo, el espíritu aparece actuando sobre cuerpos.[88] La causa no sería un espíritu configurado; configuración del espíritu podría entrar en la conexión de causa y efecto sólo si se la considerara dentro de la oposición, en cuanto cuerpo, afín a otros cuerpos y oponible a ellos. [De otra manera] esta conexión [del milagro] sería una unión del espíritu, que es espíritu sólo en cuanto no tiene nada en común con el cuerpo, y del cuerpo, que es cuerpo porque no tiene nada en común con el espíritu; cuerpo y espíritu [en este caso] no tienen nada en común: son opuestos absolutos. Su unificación, en la que se cancela su oposición, es una vida; es decir, espíritu configurado, y si éste obra en cuanto algo divino, algo no-separado, entonces su obrar es una unión con un ser afín, con algo divino: es procreación, es desarrollo de algo nuevo, de la manifestación de su unión. Si el espíritu obra en una configuración distinta, opuesta, como algo enemistoso, algo dominador, entonces ha olvidado su divinidad. Por eso los milagros son la representación de lo menos divino que existe, ya que son lo más antinatural que hay; ellos conservan en sí la oposición más dura entre espíritu y cuerpo en toda su monstruosa crudeza. El actuar divino es la reconstitución y la manifestación de la coincidencia,[89] el milagro es el máximo desgarramiento.

Así, la expectación suscitada de que la realidad [corporal] asociada con el Jesús transfigurado en un Dios se pueda elevar —por intermedio de una actuación milagrosa de esta realidad— a la divinidad, no se cumple de manera alguna; por el contrario, se incrementa así la violencia de esta asociación con la realidad [corporal]. Sin embargo, esta violencia es mayor para nosotros que para los miembros de la primera comunidad cristiana. La violencia es tanto mayor cuanto mayor es [el dominio de] nuestro

entendimiento en comparación con ellos, para quienes (bajo la influencia del espíritu oriental) la separación entre espíritu y cuerpo era menos perfecta. Ellos han entregado menos [seres] al entendimiento para [ser tratados como] objetos. Allí donde nosotros, por intermedio del entendimiento, reconocemos una realidad determinada, una objetividad histórica, ellos a menudo veían [relaciones del] espíritu, y allí donde para nosotros no hay más que espíritu puro, ellos veían corporeidad. Un ejemplo de esta mentalidad suya es la manera como concibieron lo que nosotros llamamos «inmortalidad» o, mejor dicho, inmortalidad del alma. Ésta, para ellos, aparece como una resurrección del cuerpo. Las dos formas de considerar son extremas comparadas con el espíritu griego. La primera es el extremo de la razón que opone un alma —algo negativo— al entendimiento y a su objeto, el cuerpo muerto; la segunda es el extremo —por así decirlo— de una facultad positiva de la razón que pone al cuerpo como viviente mientras que, al mismo tiempo, lo presuponía muerto. Para los griegos el cuerpo y el alma subsisten en Una configuración viviente, mientras que en los dos extremos la muerte es una separación entre cuerpo y alma. Para uno de los extremos el cuerpo ya no es nada para el alma; para el otro, el cuerpo es algo que subsiste incluso sin vida. Allá donde nosotros vemos algo diferente, donde reconocemos por intermedio del entendimiento algo real o —lo que es lo mismo— un espíritu de alguna manera ajeno a nosotros, los primeros cristianos entremezclaban a su propio espíritu.'

En los escritos de los judíos vemos historias pretéritas, situaciones individuales y lo que fue el espíritu de los hombres; en sus servicios religiosos, actos que obedecen a mandamientos cuyo espíritu, propósito y concepción no existen ya para nosotros, no tienen ya verdad para nosotros. Para ellos todo esto contenía aún verdad y espíritu; sólo que ellos no dejaron que su espíritu, su verdad, se objetivara. El espíritu [el sentido] que ellos prestan a los pasajes de los libros de los profetas (o a los pasajes de otros libros suyos) no proviene ni [de la intención] de encontrar en ellos predicciones sobre realidades (en cuanto a los profetas) ni de la intención de encontrar aplicaciones (en cuanto a sí mismos) para la realidad.+

Hay ahí un flotar indeterminado y carente de forma entre realidad y espíritu. Por un lado, sólo se considera el espíritu dentro de la realidad; por

el otro, la realidad misma subsiste como tal, pero no en cuanto fijada. Para poner un ejemplo: Juan (12, 14 ss.) vincula con la circunstancia de que Jesús entró en Jerusalén sobre un asno una expresión del profeta que, en su inspiración, vio una entrada parecida; Juan considera que el dicho del profeta encontró su confirmación en la entrada de Jesús [en Jerusalén]. Es verdad que hay pruebas de que existen pasajes similares de los libros judíos que se citan, en parte equivocadamente, contra el sentido literal del texto original; que la explicación contradice el sentido que estos pasajes tienen en su contexto, que se refieren, en parte, a otras realidades, a personas y circunstancias que eran contemporáneas con los profetas; que son, en parte también, meramente inspiraciones aisladas de los profetas. Pero todas estas pruebas tocan solamente a la facticidad de la conexión que los apóstoles establecen entre esos hechos y circunstancias y las circunstancias de vida de Jesús: no llegan a tocar la verdad y el espíritu de esa conexión. Esta verdad no se revela tampoco en la suposición estrictamente objetiva de que las palabras y las visiones reales de los profetas son expresiones de realidades posteriores. Sería una interpretación demasiado débil del espíritu de la relación que los amigos de Jesús encontraron entre las visiones de los profetas y las circunstancias de la vida de Jesús, si no discerniéramos en esta relación nada más que una comparación de situaciones similares, una comparación parecida a la que usamos al agregar a la descripción de una situación particular una determinada expresión de un autor de la Antigüedad. Juan lo dice expresamente en el ejemplo arriba citado de que los amigos de Jesús llegaron a reconocer estas relaciones sólo después de haber recibido el Espíritu. Si Juan hubiera visto en esta relación la mera ocurrencia, la simple similitud de [hechos] diferentes, no habría sido necesaria esta observación. Así que aquella visión del profeta es uno en el espíritu con esta circunstancia de la acción de Jesús. Puesto que esta relación existe solamente en el espíritu se cancela su consideración objetiva en cuanto coincidencia de realidades, de individualidades. Este espíritu, que tan poco contribuye a una fijación de lo real y que no convierte a esto en algo indeterminado, sino que reconoce en ello algo espiritual (en vez de algo individual), vuelve a aparecer en Juan 11, 51, donde, refiriéndose a la máxima de Caifás (de que era preferible que un hombre muriera por el

pueblo a que toda la nación se expusiera al peligro) ya su aplicación, nos recuerda que Caifás no había dicho esto por sí mismo en cuanto individuo, sino en cuanto sumo sacerdote y en una inspiración profética [προφφήτευσεν].+

Allá donde nosotros veríamos probablemente un instrumento de la providencia divina Juan advirtió algo colmado de espíritu, porque no había nada tan opuesto a la forma de ver de Jesús y de sus amigos como el punto de vista para el cual todo es utensilio, aparato, instrumento. Su modo de ver era, por el contrario, la máxima fe en el espíritu; allá donde uno [hoy en día] ve la unidad en la coincidencia de acciones que, tomadas individualmente, carecen de esta unidad, de la intención de la totalidad en cuanto efecto, y allá donde uno considera estas acciones (como la de Caifás) como acciones subordinadas a la intención [de esa unidad], como acciones que están inconscientemente dominadas y guiadas por ella en cuanto a su relación con la unidad (es decir, en cuanto realidades e instrumentos), Juan ve la unidad del espíritu y, dentro de esta acción [particular] misma, la actuación del espíritu que reside en la totalidad del efecto. Juan habla de Caifás como de alguien que está colmado de aquel espíritu del cual surgió la necesidad del destino de Jesús.

De tal manera, vistos a través del alma de los apóstoles, los milagros pierden de aquella dureza que posee para nosotros la oposición entre espíritu y cuerpo en ellos. Es evidente que los apóstoles carecían de aquel entendimiento europeo que despoja a todos los contenidos de la conciencia de todo espíritu, inmovilizándolos en objetividades absolutas, en realidades directamente opuestas al espíritu. La cognición de los apóstoles es más bien un flotar indeciso entre realidad y espíritu que, si bien separaba a estos dos, no los separaba de una manera irrevocable. Sin embargo, [la cognición de los apóstoles] no unió la realidad con el espíritu en naturaleza pura, sino que concedió ya aquella oposición neta que, con un mayor desarrollo, debió convertirse en un acoplamiento de lo viviente y de lo muerto, de lo real [positivo] y de lo divino. Este acoplamiento, al juntar al Jesús real con el Jesús glorificado, indicó mas no otorgó la satisfacción del impulso religioso más profundo, convirtiéndolo así en un anhelo infinito, insaciable e insatisfecho; [este] anhelo (incluso en su entusiasmo más intenso, en los

transportes de las almas más etéreamente organizadas, de las almas que viven siempre en un halo del supremo amor) siempre se ve frente a algo individual, objetivo, frente a algo personal; para estas almas, por más que ansiaban la unión con este [elemento] objetivo, personal, con toda la profundidad de sus bellos sentimientos, esta unión (por ser la unión con un individuo) era imposible para siempre. Lo individual, por ser algo que siempre está frente a ellas, que siempre está en su conciencia, no permite nunca que la religión se convierta en vida plena.

En todas las formas de la religión cristiana que se desarrollaron en el destino progresivo de los siglos encontramos esta característica fundamental de la oposición dentro de lo divino, encontramos lo divino que debe existir siempre en la conciencia, pero nunca en la vida. Esto es válido tanto para los raptos unificantes del exaltado que renuncia a toda la multiplicidad de la vida como también para la multiplicidad más pura, en la que el espíritu goza de sí mismo para ser únicamente consciente de Dios (sólo en la muerte podría el exaltado eliminar la oposición entre su personalidad y Dios) y es válido [para la Iglesia] para la realidad de la conciencia, que abarca la mayor multiplicidad; para la realidad que es el unirse con el destino del mundo y [al mismo tiempo] el oponer a Dios a este destino. Oponerlo o bien —como en la Iglesia católica— a través de la oposición sentida en todas las acciones y manifestaciones de la vida, que [entonces] logran su justificación por intermedio de la sensación de la funcionalidad servil y de la nulidad de su oposición, o bien —como en la Iglesia protestante— oponerlo a través de pensamientos más o menos piadosos. Se trata, o bien de oponer a la vida un Dios que odia (y para el cual, como en algunas sectas, la vida es una vergüenza y un crimen), o bien de concebir a Dios como bondadoso frente a la vida y sus placeres, vida y placeres que se recibieron por entero de Él, que son sus dones y sus favores, concibiendo estos últimos como puras realidades [positivas] que luego absorben, también a través de una perspectiva histórica objetiva, la forma espiritual que flota por encima de esta realidad en la idea de un hombre divino, de los profetas, etc.+

Entre estos dos extremos de la conciencia múltiple o disminuida de la amistad, del odio o de la indiferencia frente al mundo; entre estos dos

extremos que se encuentran *dentro* de la oposición entre Dios y mundo, entre lo divino y la vida, la Iglesia cristiana recorrió su ciclo hacia adelante y hacia atrás; [lo que no puede,] sin embargo, es encontrar descanso en una belleza viviente e impersonal: su carácter esencial se opone a ello. Y éste es su destino, que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca [en ella] confundirse en Uno.

APUNTE[1]

Yo.

§ a) Filantropía.
Enemistad.
b) Rectitud moral.
Revolución.
c) Conciencia de haber cumplido con el deber, inocencia.
Gloria.
d) Agradecimiento.
Autonomía, libertad.
e) Ilustración.
Fe.
f) Felicidad familiar, posición.
Sociabilidad.
g) Amor.
Patriotismo.

LA CONSTITUCIÓN ALEMANA
Primeros fragmentos

(1789-1800)

Primera introducción (perdida)[1]

HEGEL preguntaba en *La Constitución Alemana* si la decadencia del imperio alemán debería ser atribuida a la falta de *valentía*, de *valor personal*. Su respuesta era que una opinión así queda refutada por la historia, ésta siempre confirma gloriosamente el valor guerrero *individual* en todas partes, incluso en el ejército imperial. Por tanto, el desastre debe ser atribuido a la fragmentación de Alemania y al mal mando de los soldados.

También preguntaba si esa decadencia procedía, por ejemplo, de una *bancarrota nacional*. En su opinión tampoco era éste el caso, pues, pese a toda la mala administración de cada Estado en particular, Alemania no conoce aún todos esos importantes problemas que en otros Estados proceden de una *deuda nacional,* cuya solución ocupa a las mejores cabezas y en la que también pequeñas faltas pueden provocar las consecuencias más terribles.

Por último preguntaba si la causa de la debilidad sería, por ejemplo, *carencia de eticidad*, de *cultura*, de *religiosidad*. Esto, decía él, es lo que menos puede decirse. Por tanto la *causa de la perdición* no *debe ser buscada* en los *individuos*, sino *en el mecanismo del todo*.

Primer borrador[2]

¿Cuál va a ser el resultado de la devastadora guerra que el imperio alemán ha llevado contra Francia? ¿Se reducirá a que le sean arrebatados algunos de sus países más bellos y algunos millones de sus hijos? ¿Y será la única compensación por esta pérdida el que los soberanos perjudicados sean indemnizados mediante la aniquilación de sus coestamentos clericales?

Así se han preguntado algunos patriotas alemanes, llenos de dolor por la triste certeza de que ni se comprende ni se persigue fines superiores. Ya casi no les queda ninguna esperanza de que se ciegue la fuente de todo el mal subsanando esencialmente los defectos de la Constitución.

Las siguientes páginas son la voz de un sentimiento al que le cuesta abandonar su esperanza de ver levantarse al Estado alemán de su insignificancia. Antes de despedirse totalmente de sus ilusiones, querría volver a reanimar con fuerza sus cada vez más débiles deseos y disfrutar de nuevo, en la imaginación, de su débil fe en que se realicen.

Si se prescinde de las tiranías, es decir, de los Estados sin Constitución, ninguno tiene una Constitución más miserable que el imperio alemán. Tal es la convicción que se ha ido extendiendo hasta hacerse general. Y la guerra terminada por las negociaciones de paz que se están celebrando, ha dado a todos la experiencia más viva de ello.

El edificio de la Constitución alemana es obra de siglos pasados; y no es la vida de nuestro tiempo quien lo sustenta. Todo el destino de más de un siglo ha ido dejando huella en sus formas; y en ellas siguen viviendo justicia y violencia, valor y cobardía, honra, abolengo, miseria y abundancia de tiempos ya lejanos, de linajes desaparecidos hace tiempo. La vida y las fuerzas cuyo desarrollo y actividad son el orgullo de la generación actual carecen de toda parte en esas formas, de intereses comunes con ellas, de apoyo por ellas. El edificio con sus pilares y sus arabescos se encuentra en medio del mundo, aislado del espíritu del tiempo.

Hasta nosotros ha llegado la leyenda de la libertad alemana desde tiempos en que bien pocos países la tenían. En Alemania el individuo, indómito ante cualquier generalidad, se apoyaba en sí mismo, al igual que su honra y su destino. Según su designio y su carácter estrelló su fuerza

contra el mundo o la cultivó para disfrutar con ella. El individuo pertenecía por carácter al todo; pero en sus ocupaciones y empresas, en su respuesta activa al mundo el todo no le imponía nada. Él mismo era quien, sin miedo ni duda de sí mismo, se limitaba por su propio designio. Esta situación, en la que el carácter dominaba el mundo sin leyes, es lo que se llamó la libertad alemana. Los ámbitos de posesión que cada uno se creó, los bienes que se consiguió, los fue cristalizando poco a poco el decurso del tiempo. A la vez que los hombres se mataban en recíproca enemistad, se aproximaban sus necesidades e individualidades, del mismo modo que los enemigos, al luchar entre sí, siempre se hacen más semejantes.+

La progresiva consolidación de aquella posesión produjo una serie de derechos que, carentes de unidad y de principio, sólo pudieron formar más un montón que un sistema; su inconsecuencia y confusa diversidad requerían la mayor sagacidad para salvarlos en lo posible contra sí mismos y, ocasionalmente, darles un poco de unidad.

Así se produjo un sistema político cada una de cuyas partes —cada casa reinante, cada estamento, cada ciudad, cada gremio, todo lo que posee derechos— se los ha conseguido por sí mismo, en vez de serle adjudicado por lo general, por el Estado como tal; y, mientras que en la Constitución todo poder político y derecho del individuo provienen del todo, en Alemania cada miembro se debe su poder político a sí mismo (como parte de su familia o estamento). Por tanto, los principios del sistema de derecho público alemán no se derivan de conceptos fundados en la razón, sino, hasta donde es posible, de realidades luego elaboradas en la abstracción. Y es que la posesión había precedido a la ley, en vez de proceder de ella; lo conseguido por uno mismo se había convertido en derecho jurídico. De modo que, conforme a su fundamento originario, el derecho político alemán es propiamente un derecho privado, y los derechos políticos una posesión legal, una propiedad.

La propiedad civil sólo es algo general desde el punto de vista de su aspecto jurídico; pero como cosa no pasa de ser algo aislado, sin relación ninguna, mientras que la propiedad de una parte del poder estatal es, incluso materialmente, una relación activa con los otros. Además el lucro tiene poca cuenta del todo. Al producirse así necesariamente una contradicción entre

los derechos, había que tratar de hacerlos compatibles con el mínimo posible de sacrificios, de modo que, independientemente de la colisión entre derechos, éstos pudiesen coexistir

¿Cómo iba a parecer mejor organizado el Estado, que determinando con suma precisión cada derecho a participar en su poder y sometiendo a la discusión más prolija cada una de las circunstancias pertinentes? El cuidado del derecho junto con la escrupulosidad más meticulosa en todas y cada una de las cosas se extendían así a pequeñeces aparentemente mínimas, como orden al sentarse, andar, etc., unido a una exactitud tan infinita como admirable en el mantenimiento de cada derecho.

Pero como cada uno se conseguía individualmente su participación en el poder del Estado, a la vez trataba de eximir lo suyo del poder de los otros hasta donde le fuese posible, reduciendo al máximo el poder del Estado sobre su propiedad. De ahí viene el que algunos poderes, o parte de ellos, que en una buena Constitución se hallan necesariamente bajo la dirección 'del todo, en el imperio alemán se hallan exentos de su poder y el Estado sólo conserva débilmente su carácter necesario, la soberanía. En tanto en cuanto cada parte no sólo participa del todo, sino además, aislándose, se ha situado al margen del poder del Estado, esta independencia le está garantizada como su derecho. Y las partes independientes del todo aspiran cada día a retirarse aún más allá del límite sancionado. Los derechos a separarse del todo, conseguidos por los diversos estamentos, son derechos sagrados, intangibles, y todo el edificio del Estado reposa sobre su conservación; derechos mantenidos con la mayor meticulosidad y el cuidado más receloso. Esta justicia es el principio, el alma de la Constitución. Todos los juicios de los filósofos que especulan sobre derecho político…

Fragmento[3] (Soberanía local y poder imperial)

… entrar en… sobre su origen y razón jurídica. Tales disquisiciones persiguen de ordinario encontrar como resultado lo que el interés ha decidido ya de antemano.

La soberanía local, orgullo de los estamentos alemanes, orgullo de los subditos que pertenecen a un Estado especial, es, con respecto al todo, el principio del que éste se halla desgajado; lo uno es incompatible con lo otro. Pero esa soberanía local tiene unos atractivos tan seductores, se hallaba tan respaldada por el carácter del pueblo, que todos los estamentos olvidaron ver en esta separación la tumba que ellos mismos se cavan, que cuanto más progresos hacen en su afán de aislamiento, tanto más se debilitan, que cada logro aumenta el peligro. El afán de los estamentos del imperio ofrece el espectáculo de una muchedumbre que, lanzándose sobre un río helado, trata de arrancar, cada uno para sí, tanto hielo como le sea posible; no se dan cuenta de que cuanto más se enriquecen, tanto más aceleran su destrucción y la de todos. De ser este impulso de aislamiento el único principio motor en el imperio alemán, Alemania se irá hundiendo cada vez más en el abismo de su disolución. Prevenir contra ello indicaría ciertamente sentido de responsabilidad, pero también la locura de un esfuerzo inútil.+

¿Se encontrará Alemania aún en la divisoria entre el destino de Italia y la unión en *un* Estado? Dos son las circunstancias que hacen esperar lo segundo, dos circunstancias en las que se puede ver una tendencia opuesta al principio que las destruye.

Antiguamente la soberanía local del príncipe o de la ciudad coincidía con la libertad, sobre todo con la religiosa (en esa soberanía se encerraba una libertad política y religiosa); por otra parte la unión del imperio…

Introducción [: Libertad y destino][4]

La contradicción siempre creciente entre lo desconocido que los hombres buscan inconscientemente y la vida que se les ofrece y se les permite, la que han acabado haciendo propia, por una parte, y por otra [la

contradicción contenida en], la añoranza de vida de aquellos que han elaborado en sí mismos la naturaleza, elevándola hasta la Idea, contienen, ambas, una tendencia al mutuo acercamiento. La necesidad de los primeros, de tomar conciencia de aquello que los aprisiona y de obtener lo desconocido que están deseando, coincide con la necesidad de éstos de pasar de su Idea a la vida. Estos últimos no pueden vivir solos; sin embargo, el hombre está siempre solo, aun cuando ha configurado, para sí mismo, su propia naturaleza en forma de representación, habiendo convertido la misma en compañera suya, gozándose en ellas. El hombre tiene que encontrar también lo representado como algo viviente.+

El estado del hombre a quien la época ha desterrado a un mundo interior puede consistir, o bien —si se quiere mantener en ese mundo— en una muerte continua, o bien —si la naturaleza lo impulsa hacia la vida— sólo en un esfuerzo de cancelar lo negativo del mundo existente para poder hallarse a sí mismo y gozarse en él, para poder vivir. Su sufrimiento está acompañado por la conciencia de las limitaciones, de las barreras a causa de las cuales desdeña la vida en la forma en la cual le sería permitida. Acepta voluntariamente su sufrimiento; en cambio, en el sufrimiento del hombre que no ha reflexionado sobre su destino la voluntad está ausente, porque éste siente respeto ante lo negativo, porque sólo acepta las limitaciones como absolutas en las formas de existencia del derecho y del poder efectivo y dominante, aceptando también el carácter absoluto de sus determinaciones y contradicciones, sacrificándose incluso, o sacrificando a otros, en el caso de que esas limitaciones hieran sus impulsos naturales.

La superación de aquello que desde el punto de vista de la naturaleza es negativo, y desde el punto de vista de la voluntad, positivo, no se realiza ni por la violencia que uno mismo ejerce contra su propio destino, ni por la violencia que se sufre desde el exterior; en ambos casos el destino sigue siendo lo que es; la determinación, la barrera, no se aparta de la vida por acción de la violencia. La violencia ajena es algo particular contra algo particular; el despojo de una propiedad, un nuevo sufrir. El entusiasmo de aquel que se encuentra encadenado es un momento terrible para el mismo, un momento en el que se pierde, recuperando su conciencia sólo en las determinaciones olvidadas que, [sin embargo,] no habían muerto.

El sentimiento de la contradicción entre la naturaleza y la vida existente es la necesidad de que sea superada esta contradicción. La cual se supera [en el momento] en que la vida existente ha acabado de perder su poder y su dignidad, en el momento en que se ha convertido en algo puramente negativo.

Todos los fenómenos de esta época muestran que la satisfacción no se encuentra más en la vida antigua; ésta consistía en un limitarse a un dominio ordenado sobre su propiedad, en una contemplación y en una fruición de su mundo, pequeño y completamente sumiso, y luego también en una autoaniquilación y en una elevación hacia el cielo que cancelaba esta limitación. [Ahora,] por un lado, el apremio de la época ha afectado aquella propiedad; por el otro, sus dones, en forma de lujo, han superado aquellas limitaciones, convirtiendo al hombre en ambos casos en un señor, y haciendo que su poder sobre la realidad llegue a la culminación. Bajo este régimen árido de vida mental se ha intensificado el sentimiento de culpa por haber transformado su propiedad —las cosas— en lo absoluto. Con ello se aumentó por otro lado el sufrimiento de los hombres, y alcanzó a esta época el soplo de una vida mejor. Su empuje se nutre de la acción de los grandes caracteres de hombres individuales, de los movimientos de pueblos enteros, de la representación de la naturaleza y del destino hecha por los poetas; por la metafísica se da a las limitaciones su demarcación y su necesidad con respecto al todo.+

La vida antigua, en cuanto poder, puede ser atacada —con poder [efectivo]— por la vida mejor sólo si ésta se ha convertido también en poder, y [en cuanto tal] debe temer la violencia. En cuanto poder particular contra otro, la naturaleza es, con su vida real, el único ataque o la única refutación de la vida peor. No puede ser objeto de una acción intencionada. Sin embargo, lo limitado puede ser atacado [también] a través de su misma verdad, de la que forma su contenido, puesto que lo limitado no fundamenta su dominio sobre la violencia que ejercen unos [hombres] particulares contra otros, sino en [algo] universal; esta verdad, el derecho que lo limitado reivindica, hay que quitárselo para darlo a aquella parte obligada de la vida. Esta dignidad de lo universal, del derecho, es lo que hace que las exigencias implicadas en el sufrimiento que surge de los impulsos que

entran en contradicción con la vida existente y revestida con esa dignidad, sean tan tímidas como si contrariaran la [propia] conciencia. Se deja [así] que lo positivo de lo existente, lo que es una negación de la naturaleza, conserve su verdad, verdad que consiste en que el derecho *debe ser*.

En el Imperio alemán ha desaparecido la universalidad dominante como fuente de todo derecho, porque se ha aislado, porque se ha convertido en algo particular. Por eso, la universalidad existe únicamente como pensamiento, no como realidad. Ya no se necesita mucho para producir una conciencia más clara y más general acerca de aquello sobre lo cual la opinión pública se pronunció ya (a veces en formas claras, a veces en formas más oscuras) con el retiro de su confianza. Todos los derechos existentes, sin embargo, no tienen otro fundamento que esa su conexión con el todo, el cual, puesto que ya hace tiempo que no existe; hizo que todos ellos se convirtieran en derechos particulares.

Ahora bien, se puede partir de la verdad admitida incluso por parte de lo existente; en ese caso, los conceptos parciales contenidos en el concepto del Estado en cuanto un todo se concebirán como universales en el pensamiento, y al lado de ellos se colocará [comparativamente] su universalidad o su particularidad real; si una unidad-parte de ese tipo [se] muestra como algo particular, entonces se hace patente la contradicción entre aquello que pretende ser (y lo cual reivindica sólo para sí) y lo que es.

O bien…

DOS FRAGMENTOS Y UN ESBOZO DE POEMA[1]

(1800)

[BAÑO EN BRILLO DE LUNA]

21-VIII-1800

CONTRA las fuertes olas del torrente
Yo me esforzaba en conservar mi puesto
Y, rodeado por su entorno frío,
Fortalecido por mi resistencia,
Llegué a la orilla, chorreando.
Pero con rostro ebrio
Se levantó en el cielo la Luna entre perfumes.
¿Enrojece su rostro la lucha enardecida sobre nieblas y tierra,
O como una doncella se sonroja al desnudarse ante el mortal linaje?
En nosotros, en nuestras arboledas y llanuras
Deposita sus rayos, lisonjera,
Porque los inmortales, no haciéndose más pobres
Ni más bajos por ello, se entregan a la tierra y con ella viven…

PRIMAVERA

LA primavera amenaza, exigiendo a la vida exterior,
Como el brote que empuja y que presiona,
Y también a los hombres, renunciar a ellos mismos.
Crece el sol y salvaje y estrepitosamente
Los sentidos orientan su afán al exterior.
Entonces introduces en nosotros una imagen
Más alta que las formas de la naturaleza
Para que lo interior, que quiere huir, se fije.

Es cierto que el espíritu con la naturaleza debe unirse
Pero no demasiado deprisa ni cuando aún es profano;
Así separa a quienes piensan que ya están unidos,
Alta sacerdotisa, tu rigor.
Antes de que la madre a los suyos acepte,
Antes de que la reina perdone toda culpa,
No puede el amor, transfigurado, irradiar desde ti,
Sólo rindiéndote tributo puede florecer su felicidad.

La alta frente, despojada de vendas y de trabas,
Luce aluna la diadema
De la que brota, a la que cubre la cabellera espléndida;
Claros son los ojos; en lo alto del carro
Avanza su figura mayestática entre la multitud.

[Esbozo de un POEMA CON MOTIVO DE UNA FIESTA]

SI en esta luna solemne
En la que puros corazones se elevan hacia Dios,
En que vuestras almas jóvenes que tiemblan ante el infinito
Prometen vivir en su presencia,
En cada acto de su futuro eternamente

Inspirarse en él,
A la asamblea de cristianos que las mira,
A la propia alma compenetrada,
Al amor íntimo del corazón materno lo prometen,
Al amor divino que todo lo abarca lo prometen;
Si en esta hora solemne
También mis labios pueden expresar su interna, profunda participación,
Así suplico a la divina sabiduría
Que me preste un lenguaje digno de esta hora,
Que me dé palabras para realzar la celebración
De este momento y hacerlo inolvidable.
Desaparecen las horas, con cuya mudanza
Está enlazada la vida de los mortales,
Como el sol que asciende por un camino de luz
Y desciende por otro de noche,
Así se eleva por la alegría la vida, y rueda
Cuesta abajo por el dolor, hasta que subiendo y bajando
Alcanza el callado final de su meta.
Una hora elimina a otra hora,
En lo cotidiano se olvida de sí misma la vida
Y antes de pensar que estaba ahí, ha huido.
Pocas horas se destacan de la vulgaridad
En las que el hombre se sienta algo mayor de lo que él es.
En ellas se siente más cerca de Dios,
En ellas ha sentido el alma la plenitud
Del aliento eterno, de su origen,
Ha experimentado la dignidad de su existencia;
Sobre ellas se cierne el espíritu de Dios.
Son compañeras para toda la vida,
Inspiran con su elevación todo desbordamiento del ánimo,
Con su belleza toda acción.
Y así quiera el buen espíritu haberles dado
A ustedes estas horas como horas de consagración,
De consagración a la verdad, a la firmeza

De la firme y no profanada belleza del corazón.
¿Por qué descansan en ustedes, princesas,
Los ojos de los súbditos y de los cristianos?
Buscan todos en las hijas del príncipe
El reflejo de la bondad eterna
Y todos creen en el derecho de su soberano
Cuando se reconoce en sus hijos
A los hijos de la divinidad,
A los hijos del padre común,
Si demuestran bondad y nobleza de espíritu.
Cada hombre tiene un círculo para la influencia
Viva de su corazón; pero entre este género a algunos
Les ha correspondido mejor suerte: tener a un pueblo
Por testigo de su vida, verse reflejados en los espejos
De miles de corazones, pero también tener por jueces
A esos mismos miles.
Así actúan ustedes, princesas,
Como ejemplo de miles, que son testigos.
No hay vida individual que importe poco
Y menos aún las vidas de princesas
Y en este instante se sienten impulsadas
Con las miradas a las esperanzas del amor, al mismo tiempo se sienten más cerca
Del respeto, y lo que más cercano siente su corazón
En esta hora es a su propia madre.
Durante tantos años las ha guardado
Con inmutable cuidado, con amor permanente,
El amor de madre ha acompañado con infinitos cuidados
Con infinitos sentimientos de amor materno
Su vida que crecía…
En esta hora se condensa todo
Se sienten en ustedes toda la fuerza del corazón materno;
Todo[90] lo que de manera aislada se iba sucediendo
Y se iba escalonando en muchos momentos sucesivos,

Se ha unido en este día, en estas lágrimas.

FRAGMENTO DE SISTEMA

(terminado el 14 de septiembre de 1800)[1]

… existe una oposición absoluta. Un tipo de oposición es la multiplicidad de los vivientes; los vivientes tienen que ser considerados como organizaciones. La multiplicidad de la vida [se piensa entonces] como una oposición; una parte de esta multiplicidad (y esta misma parte es una multiplicidad infinita, ya que es viviente) se considera sólo en cuanto está en relación, como lo que tiene su ser únicamente en cuanto unificación; la otra parte —que también es una multiplicidad infinita— se considera sólo en cuanto está en oposición, como lo que tiene su ser únicamente por la separación de aquella otra parte. Así, también aquella otra parte se determina en cuanto algo que tiene su ser sólo por la separación de esta última parte.+

La primera parte se llama organización, individuo. Se aclara por sí solo que esta vida, cuya multiplicidad se considera sólo en cuanto relación, cuyo ser *es* esta relación, puede ser considerada, por un lado, como [algo] parcialmente diferente en sí mismo, como mera multiplicidad; su relación [entonces] no es más absoluta que la separación de lo así relacionado. Por otro lado, esta vida debe ser pensada como algo que tiene la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma; [esto es], la posibilidad de la pérdida de la individualidad, la posibilidad de vincularse con lo excluido.+

Los mismo ocurre con la multiplicidad, con lo excluido de un todo orgánico que tiene su ser sólo en la oposición; por un lado, también ella debe ser puesta simultáneamente como algo que no es absolutamente múltiple en sí, que no existe sólo para sí, haciendo abstracción de aquella

organización, sino como algo que, dentro de sí mismo, está también en relación; por el otro lado tiene que ser puesto en relación con lo viviente que ha sido excluido de él.+

El concepto de la individualidad comprende en sí tanto la oposición contra una multiplicidad infinita, como la unión con la misma. Un hombre es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y de la infinidad de las vidas individuales que hay fuera de él; es una vida individual sólo en la medida en que es uno con todos los elementos y con toda la infinitud de las vidas individuales fuera de él, y *es* sólo en la medida en que la totalidad de la vida está dividida, siendo él una parte y todo el resto la otra parte; *es* sólo en la medida en que *no* es una parte, en que no hay nada que esté separado de él.+

Si presuponemos y [luego] fijamos la vida [como] indivisa, podemos considerar a los vivientes(91) como exteriorizaciones de la vida, como manifestaciones de la misma. La multiplicidad de la vida está puesta, a la vez y en cuanto infinita, precisamente porque se ponen las exteriorizaciones. Esta manifestación, luego, es fijada por la reflexión en la forma de puntos estables, subsistentes y fijos, en la forma de individuos.+

O bien, si presuponemos *un* ser viviente, a nosotros mismos que contemplamos, entonces la vida puesta fuera de nuestra vida limitada es una vida infinita, de infinita multiplicidad, de infinita oposición, de infinita relación; como multiplicidad [es] una infinita variedad de organizaciones, [de] individuos; como unidad [es] un todo único organizado, separado y unificado: la naturaleza. Ella es un poner de la vida, puesto que la reflexión ha introducido en la vida sus conceptos de relación y de separación entre lo particular —que subsiste por sí mismo— y lo universal, lo que se encuentra unido; es decir, entre algo limitado y algo ilimitado, convirtiéndolos, por intermedio de su *poner, en naturaleza*.

Puesto que entonces la vida, como infinitud de los vivientes, o como una infinitud de configuraciones, es, por tanto, en cuanto naturaleza, algo infinitamente finito, algo ilimitadamente limitado, y puesto que esta unificación y separación entre lo finito y lo infinito está *dentro* de la naturaleza, ésta, en sí misma, no es vida, sino una vida que ha sido tratada por la reflexión (por más que haya sido tratada dignamente), una vida fijada

por la reflexión. De ahí que la vida que contempla la naturaleza, la vida pensante, «siente» todavía (para decirlo de algún modo) esta contradicción, este único antagonismo que sigue subsistiendo entre sí misma y la vida infinita, o, en otras palabras, la razón reconoce lo que es aún unilateral en este poner, en ese contemplar. Entonces, esta vida pensante eleva lo viviente, lo que es libre de corrupción, extrayéndolo de la configuración, de lo mortal, de lo pasajero, de aquello que, en su infinito antagonismo, se combate a sí mismo. Eleva no una unidad, no una relación pensada, sino una vida infinita omniviviente y todopoderosa, y la llama Dios; entonces la vida pensante ya ni piensa ni contempla, puesto que su objeto no lleva en sí nada reflexionado, nada muerto.[92]

Esta elevación del hombre, no de lo Imito a lo infinito (puesto que éstos son productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es religión. Se puede llamar «espíritu» a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta,[93] puesto que «espíritu» es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto [propia] configuración (que constituye la multiplicidad que se incluye en el concepto de vida); *no* en oposición al mismo en cuanto mera multiplicidad muerta, separada de ella, porque en este caso el espíritu sería le mera unidad que se llama ley y que es algo meramente pensado, algo carente de vida.+

El espíritu es una ley que vivifica en unión con lo múltiple que, entonces, es una multiplicidad vivificada. Si el hombre *pone* esta multiplicidad vivificada como una cantidad de muchas [entidades] y simultáneamente la pone en conexión con lo vivificante, entonces estas vidas particulares se convierten en órganos y el todo infinito se convierte en una totalidad de la vida. Si el hombre pone simultáneamente la vida infinita como espíritu del todo fuera de sí (puesto que ahora está limitado) y a sí mismo fuera de sí, fuera de lo limitado, elevándose hacia lo viviente y unificándose íntimamente con él, entonces adora a Dios.

Por más que lo múltiple en este caso ya no esté puesto como tal, sino en cuanto algo explícitamente relacionado con el espíritu viviente, en cuanto algo vivificado, en cuanto órgano, aún se conserva algo excluido; subsiste una imperfección y una oposición: lo muerto. Con otras palabras, si lo

múltiple está puesto en relación sólo como órgano, entonces queda excluida la misma oposición. Pero precisamente la vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición. Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión. Es decir, toda expresión es producto de la reflexión y, en consecuencia, se puede demostrar de toda expresión, en cuanto que es algo puesto, que siempre que algo se pone no se pone —se excluye— cualquier otra cosa. Sin embargo, esta [situación] en la que [la reflexión] se ve empujada más y más lejos, sin un punto fijo, tiene que ser controlada de una vez para siempre por el recuerdo de que aquello que ha sido llamado, por ejemplo, unión de la síntesis y de la antítesis, no es algo puesto, no es algo *del* entendimiento, algo reflejado por la reflexión, sino que su único carácter *para* la reflexión consiste en que es un ser fuera de la reflexión.+

En el todo viviente la muerte, la oposición, el entendimiento, están puestos también, simultáneamente, en cuanto multiplicidad viviente, la que, en cuanto viviente, puede ponerse como un todo. Por este ponerse como un todo es al mismo tiempo una parte: es decir, algo para lo cual existe lo muerto y, por lo mismo, algo muerto para otros. Esta [condición] de lo viviente de ser una parte se supera en la religión; en ella, la vida limitada se eleva a lo infinito, y solamente por esto, porque lo finito es en sí vida, lleva consigo la posibilidad de elevarse a la vida infinita.+

Por eso mismo la filosofía tiene que terminar con la religión, ya que la filosofía es un pensar, lo que equivale a decir que lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y no-pensar, como la [que existe] entre lo pensante y lo pensado. La filosofía tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione por intermedio de la razón. Tiene que descubrir sobre todo las ilusiones que se originan en su propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito.+

La elevación de lo finito a lo infinito, en cuanto elevación de la vida finita a la vida infinita, en cuanto religión, se caracteriza precisamente por [el hecho] de que no pone el ser de lo infinito como un ser [determinado]

por la reflexión, como algo objetivo o subjetivo; si así lo hiciera agregaría lo limitante a lo limitado, reconociendo a éste, a su vez, como algo puesto, como algo limitado, y buscaría de nuevo entonces su limitante y exigiría que esto continuara así hasta lo infinito; también esta actividad de la razón es una elevación a lo infinito, pero este infinito es un…

… un centro objetivo; para todos los pueblos éste era la parte oriental del templo, mientras que para los adoradores de un Dios infinito este espacio determinado, carente de configuración, no pasaba de ser un lugar más. Sin embargo, esto, lo meramente opuesto, lo puramente objetivo, lo únicamente espacial no tiene que permanecer en este estado incompleto de la objetividad total, sino que (en cuanto existente para sí) puede volver, a través de la configuración, a la propia subjetividad. El sentimiento de lo divino, el sentimiento por el que se siente lo infinito de lo finito, llega a su plenitud sólo si se le agrega la reflexión, la reflexión que se detiene sobre él. Sin embargo, la relación de la reflexión con el sentimiento es sólo un conocimiento del mismo en cuanto algo subjetivo; es sólo una conciencia del sentimiento, una reflexión separada sobre el sentimiento separado. La objetividad pura, espacial, ofrece un punto de reunión para muchos; la objetividad configurada es, al mismo tiempo, y tal como debe ser y a causa de la subjetividad vinculada con ella, no una objetividad real, sino sólo una objetividad posible. Puede pensarse como objetividad real, pero no necesariamente, ya que no es objetividad pura.+

De esta manera está puesta la antinomia objetiva en cuanto al objeto [espacial], de igual manera como más arriba ha sido puesta como necesaria la antinomia del tiempo, la antinomia entre el instante y el tiempo de la vida. El ser que es infinito en la inconmensurabilidad del espacio está al mismo tiempo en el espacio determinado, tal como en los versos:

El que no cabe en el cielo de los cielos
se encierra en el claustro de María.

Se ha mostrado cómo en la vida religiosa su relación con los objetos, su actuación consiste en mantener a los mismos en vida o aun en vivificarlos; pero se le recordó también su destino, de acuerdo al cual tiene que consentir también que lo objetivo siga siendo objetivo o incluso convertir lo viviente en objeto. Puede ser que esta objetivación se limite a momentos [determinados] y que la vida, alejándose otra vez de la misma, se libere de esta objetivación, dejando que lo que ha sido oprimido [por ella] resurja a [su propia] vida. Sin embargo, es necesario que [el hombre] establezca también una relación constante con objetos, que mantenga su objetividad hasta su destrucción completa. Si se tratara de una unificación religiosa en que hubiera mayor intensidad que la que hemos señalado a través de los perfeccionamientos hasta ahora tratados podría darse hipocresía: hipocresía a raíz de una propiedad particular retenida para sí mismo. Se podría decir que el hombre, por el hecho de poseer cosas intransigentemente, no cumple con los requisitos previos de la religión; es decir: con el [requisito negativo] de estar libre de toda objetividad absoluta, con el de haberse elevado por encima de la vida finita. [En tal caso] sería incapaz de unificarse con la vida finita, puesto que ha guardado algo para sí, puesto que ha seguido con su dominio o [lo que es lo mismo] continúa estando bajo una dependencia. Por esto entrega algo de su propiedad —cuya necesidad es su destino— en la forma de un sacrificio; entrega sólo *algo* de la misma, dado que su destino es necesario y no puede ser cancelado. Destruye también una parte [de lo entregado en sacrificio] delante de la divinidad [en el altar] y, en la medida de lo posible, elimina —de la destrucción del resto— el carácter particular de la destrucción; lo elimina al practicar esta destrucción en común con sus amigos, y también por el hecho de que la misma se efectúa bajo el signo de una sobreabundancia inútil. Únicamente por esta falta de finalidad de la destrucción, solamente por intermedio de esta destrucción por la destrucción misma, repara el hombre su relación particular y habitual [para con las cosas], relación que consiste en la destrucción con finalidad. Al mismo tiempo, el hombre ha consumado la objetividad de los objetos, por intermedio de una destrucción que no está relacionada con sus propios fines

[particulares], por intermedio de la completa falta de relaciones (es decir, por la muerte) de los objetos. Y aunque se mantenga la necesidad de la destrucción de los objetos que los relacione [con fines particulares], aparece de vez en cuando esa destrucción por la destrucción misma, legitimándose como única [relación] religiosa con objetos absolutos.

Hay que mencionar aún brevemente que el resto del ámbito espacial circundante (en cuanto demarcación necesaria) no tiene que ocupar por sí mismo la atención [de los creyentes] como una belleza sin finalidad, sino que, más bien, por intermedio de un embellecimiento con finalidad, debe indicar hacia otra cosa. Tenemos que agregar también que la esencia del servicio religioso consiste en superar la consideración contemplativa o pensante del Dios objetivo o, dicho con más precisión, fusionarla con la subjetividad de los seres vivientes en la alegría; sea en la alegría del canto, de los movimientos corporales (que, al igual que el discurso sonoro, pueden convertirse, por intermedio de reglas, en algo bello y objetivo, [en este caso] en una danza), de la variedad de los actos [rituales], del ordenamiento de las ofertas, del sacrificio, etc. También, la variedad —tanto de estas manifestaciones como de los hombres que se manifiestan— requiere una unidad, un orden que, en cuanto unidad, en cuanto orden viviente, es un sacerdote. Éste se convierte también —cuando la vida externa de los hombres, menesterosa y llena de necesidades, produce separaciones violentas— en algo separado. No hace falta que nos ocupemos aquí de otras consecuencias [de las separaciones] y de las maneras en que las mismas se complementan.

Esta unificación, que se realiza en la religión de una manera relativamente perfecta, tal elevación de la vida finita a la vida infinita (en la cual lo finito, lo limitado, es decir lo puramente objetivo o subjetivo se conserva lo menos posible, y en la que, incluso, cada una de las oposiciones nacidas de esta elevación se ve nuevamente complementada) no es absolutamente necesaria. La religión es una elevación cualquiera de lo finito hacia lo infinito, en cuanto vida que está puesta; y es necesaria *tal* elevación, puesto que lo primero [lo finito] está determinado por lo último. Sin embargo, el grado de oposición y de unificación en el que se detiene la naturaleza determinada de cierto conjunto humano es algo fortuito con

respecto a la naturaleza indeterminada. Las complementaciones más perfectas son posibles únicamente entre pueblos cuya vida se encuentra desgarrada y separada lo menos posible, es decir, entre pueblos felices. Los pueblos cuya infelicidad es mayor no pueden alcanzar este grado [de unificación]; tienen que preocuparse, [por lo tanto,] en medio de la separación, de la conservación de uno de los miembros opuestos, tienen que preocuparse de su independencia; no pueden fijarse como meta la pérdida de esta independencia; su orgullo máximo tiene que consistir en la conservación firme de la separación, en el mantenimiento de uno [de los miembros opuestos].+

Se puede considerar esta última situación desde el lado de la subjetividad como independencia o, desde el otro lado, como objeto ajeno, remoto e inalcanzable. Ambos [puntos de vista] parecen ser compatibles entre sí, no obstante la necesidad de que cuanto más fuerte es la separación, tanto más puro es el Yo, y simultáneamente tanto más se encuentra el objeto por encima y lejos del hombre. Cuanto mayor y cuanto más aislada es la esfera interior, tanto mayor y tanto más aislada es la [esfera] exterior y, [consecuentemente], tanto más subyugado debe parecer el hombre, [especialmente] si la esfera exterior se pone como *la* esfera independiente. Sin embargo, es precisamente este estar dominado por el objeto sobredimensional lo que se fija como *la* relación [del hombre con el mismo]. Es indiferente en qué lado se detiene su conciencia: si lo hace del lado en que se teme a un Dios que, elevado infinitamente por encima de todos los cielos, por encima de toda vinculación, de toda pertenencia, flota superpotente por encima de toda naturaleza, o bien si se detiene en el lado en que, como Yo puro, se pone «por encima de las ruinas de su cuerpo y de los soles brillantes, por encima de los billones de esferas celestiales y de los sistemas solares, tantas veces renovados, como lo sois todos, oh soles resplandecientes».+

Si la separación es infinita, entonces es indiferente si se fija lo subjetivo o lo objetivo; subsiste la oposición de lo absolutamente finito contra lo absolutamente infinito. En ambos casos, la elevación de la vida finita a la vida infinita sólo puede ser una elevación *por encima* de la vida finita. [Entonces] el infinito más acabado será el opuesto a la totalidad, es decir, a

la infinitud de la finitud; opuesto no de aquella manera en la que esta oposición se supere en una unificación bella, sino superando la unificación, de guisa que la oposición sea o bien un flotar del Yo por encima de toda naturaleza, o bien la dependencia (o, mejor dicho, la relación con) un ser por encima de toda naturaleza. *Esta* religión puede ser sublime, y hasta terriblemente sublime, pero no puede ser bellamente humana; y así la bienaventuranza en la cual el Yo ha opuesto todo, absolutamente todo, a sí mismo, colocándolo bajo sus pies, es un fenómeno temporal que, en el fondo, equivale a la dependencia de un ser absolutamente ajeno que no puede llegar a ser hombre o, si hubiera llegado a serlo (lo que equivale a decir: llegar a serlo en el tiempo), permanecería incluso en *esta* unificación como algo absolutamente particular, como algo absolutamente *uno*; lo que sería lo más digno y lo más noble si la unificación con el tiempo fuera innoble e ignominiosa.

14 de septiembre de 1800.

ESTUDIOS GEOMÉTRICOS[1]

23 de septiembre de 1800
Mayence 1 Vend[imiaire] l'an IX

Libro 1

[Proposición] 1 / 2 / 3

P[*roposición*] 1[2]: Se aplica directamente a las proposiciones 2 y 3, pues la segunda plantea el problema de trazar una recta igual a otra dada, y la tercera el de tomar de una línea mayor otra línea menor dada. Se comienza por plantear la igualdad (representada en una figura geométrica) con anterioridad incluso al trazado de dos rectas iguales. El triángulo equilátero es la figura más simple, tanto en cuanto equilátero como en cuanto triangulo.

4 independ. / 5

P[*roposición*] 4[3]: El procedimiento de superponer los puntos y los triángulos no es ni oportuno ni adecuado. ¿Por qué proceder con las figuras como no lo han hecho con las rectas las proposiciones 2 y 3? ¿No habría sido también en esos casos la forma más sencilla de resolver los problemas planteados? El modo de proceder con las cosas materiales es tan inadecuado para las figuras como para las líneas.+

Este procedimiento es además innecesario y

prolijo. La conclusión es que los extremos de dos líneas iguales y las líneas se superponen, luego también la tercera línea y, por tanto, los demás ángulos serán iguales. La conclusión directa, a saber, que si en uno algo es así lo es también en el otro, equivale a decir que uno y otro se hallan determinados igual.

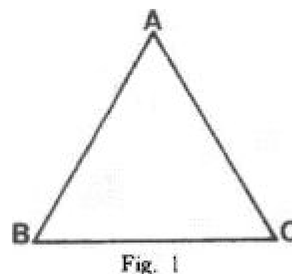


Fig. 1

El concepto de determinación hace superfluo suponer dos cosas y compararlas, pues no hace falta suponer algo como totalmente dado, cuando sólo es cuestión de orden; la comparación es superflua. Si en un triángulo determinamos dos lados y el ángulo que forman, el tercer lado queda también determinado. Una vez determinado <A y AB, AC, están dados sus límites B y C.

Demostración

Dados B y C, lo está también BC, pues B y C son los dos puntos que limitan BC.

B y C son límites de AB y AC; pero esto no basta para agotar su definición, es decir, que no excluyen la infinitud del espacio, como deberían hacerlo en cuanto puntos y extremos de una línea BC. Por eso es preciso como condición que esté definido <A; es decir, que AC y AB formen un solo ángulo, con lo que B y C se hallan a la vez plenamente definidos como puntos. Hasta entonces sólo lo habrían estado en relación con A, el otro extremo de AB y AC. Ahora en cambio, una vez determinado el ángulo de las líneas, lo está cada punto de ellas.

La determinación de los ángulos B y C se deriva de que se hallan determinadas las líneas AB, BC para B, y AC, BC para C; exactamente como en la demostración de Euclides.

P[*roposición*] 5[4]: El triángulo isósceles es una figura con un grado de unidad mucho menor que el equilátero.

P[roposiciones] 3 y 4
5

Esta proposición se puede demostrar a partir del concepto de distancia y de aquello que la determina.

En la demostración euclidiana no se podrían superponer los triángulos cuya igualdad demuestra la proposición 4, sino que es preciso dar un rodeo por medio de triángulos, pues se hace preciso comparar. Dado que lo superpuesto no son los triángulos, sino sólo sus respectivas partes, queda algo disimulada la falta de diferencia entre los triángulos, exigida por la proposición 4. Si la demostración euclidiana no precisara diferenciar los triángulos como cosas, se podría acortar de la siguiente manera:

$$\left.\begin{array}{l} AB = AB \\ AC = AC \\ <A = <A \end{array}\right\} \text{presupuesto}$$

Por tanto, ΔABC = ΔABC, o sea, <B = <C.

Mejor, es decir, si tomamos ABC como dos triángulos distintos, tenemos:

$$\begin{array}{c} AB = AC \\ AC = AB \\ <A = <A \\ \hline \Delta ABC = \Delta ACB \text{ y } <B = <C \end{array} \qquad \begin{array}{l} \text{El rodeo que da Euclides} \\ \text{sólo sirve para encubrir} \\ \text{esta falta de diferencia.} \end{array}$$

.

Proposición 6[5]: La inversa de la anterior. Su demostración es apagógica, ya que curiosamente lo que resulta es la imposibilidad de la tarea que hay que resolver: si AC y AB no fueran iguales, BC = AC; construcción imposible.

La proposición podría demostrarse además, por un procedimiento semejante al anterior, sólo que tomando como base la igualdad de los ángulos en vez de la igualdad de los lados, para construir mediante añadidos triángulos que resulten desiguales. Prolonguese BC hasta D y E, de forma que BE = CD, y hágase <E = <D hasta ahora no se ha tratado de la construcción de dos ángulos iguales; pero sobre esto hay que decir que la igualdad de <E y <D puede postularse con el mismo derecho que la de los ángulos formados en la proposición 4).

Así, en ∆ACE y ∆AED[6]:

<E = <D
<C = <B
EC = BD

∆ACE = ∆ABD. Por tanto (según la proposición 26, caso 1, cuya validez sólo depende de la proposición 4), AC = AB. Por tanto ∆AEB = ∆ACD y <ABE = <ACD.

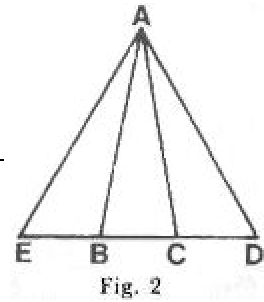


Fig. 2

En un par de proposiciones inversas es de suponer que ambas determinaciones, que se presentan en las proposiciones como condiciones y como conclusiones, son por tanto ambas cosas y dependen de algo superior, por lo que es arbitrario suponer una como dada y la otra como conclusión, todavía por definir. Al deducirla como conclusión sólo se demuestra que compartía su determinación con la otra, sólo que le faltaba ser puesta como tal ante la conciencia. Esto vale igualmente de todas las proposiciones, y la cuestión en cada proposición con respecto a todo lo dado no es propiamente, sino qué se requiere para determinar el todo y, si el todo ya está dado, qué hay que saber de las partes para poder acceder con sólo eso al conocimiento del todo ya dado.

El concepto de distancia entre un punto y una recta permite deducir que los lados y los ángulos de un triángulo isósceles se hallan determinados simultáneamente.

Proposición 7[7]: La demostración es otra vez apagógica, pues la construcción requerida es imposible.

El punto de intersección entre dos rectas está determinado y sólo puede ser uno. Las líneas, en efecto, vienen dadas y por tanto determinadas en el sentido de que ladistancia entre C y A, B está perfectamente determinada, es decir, está dado su límite. A la vez las líneas tienen que coincidir, es decir, que el punto C (límite de ambas) sólo puede ser uno. Esta proposición es completamente analítica.

Proposición 8[8]: La demostración empieza suponiendo como dado uno de los lados, o sea, que sus extremos están dados con precisión; por tanto, el hecho de que los dos lados restantes estén determinados determina por aplicación de la proposición 7 el tercer punto. Poner dos triángulos es totalmente superfluo. Luego es invocado el principio: lo que coincide superpuesto es igual. O sea, la igualdad de los ángulos se derivará sin más de los puntos dados, que determinan directamente las direcciones, los ángulos de los lados. Los extremos de cada dos lados deben coincidir; o sea, que las líneas tienen que formar el ángulo requerido para que eso ocurra.

Proposición 9. Problema[9]. Esta proposición se puede formular también como axioma: Dados dos triángulos iguales en los que un lado coincide con su equivalente en el otro, el ángulo resultante será el doble de cada uno por separado. La solución del problema se obtiene simplemente dibujando los triángulos con un lado común.

Proposición 10[10]: Idéntica a la anterior.

En apariencia se trata sólo de determinar la igualdad de dos lados de cada triángulo con dos del otro, ya que el tercer lado se halla ya determinado y en este sentido, por tanto, no cuenta. Pero al ángulo D y E se halla determinado cuando AD = AE y se construye DF = FE. En efecto, dado que AD = AE,

<ADE = <AED   y dado que DF = FE
<FDE = <FED
———————
<FDA = <FEA

Proposiciones 11 y 12. Problema[11]. Ambos juntos, formulados como axioma: en un triángulo isósceles la recta determinada por el punto medio de la base y el vértice opuesto es perpendicular. En ambos casos la solución

del problema se obtiene tomando la línea ilimitada AB como base del triángulo isósceles, de modo que, en el primer caso, el punto dado C de la base se convierta en punto medio de ésta y, en el segundo caso, las líneas trazadas desde el punto C, situado fuera de la base, resulten iguales.

H[12]

Decir que dos figuras coinciden significa que sus lados y ángulos son iguales. Los ángulos se determinan por los lados que los forman y se comparan por el lado opuesto y la consiguiente limitación de los lados. Un ángulo no es un límite (excepto en cuanto superficie, en cuyo caso limita un espacio), pero sí la calidad de límite entre dos rectas que se limitan; y en este sentido, a fin de cuentas, límite. En cualquier objeto matemático hay que delimitar:

a) Su aspecto positivo, en cuanto supera una limitación (la línea como relación de puntos en el espacio); en cuanto superado él mismo, lo único que permanece es un conjunto (de puntos).

b) Su aspecto negativo, (a) en cuanto es lo negado de otro, límite, línea de un plano (no en cuanto) negado, limitado, pues en este sentido a lo otro sólo le corresponde una característica, y la línea que niega una línea, un plano no es por eso ni más ni menos. No se produce en ella ninguna novedad, a no ser por otra [línea o plano]. (β) En cuanto [la línea (o plano)] es negada, queda limitada sólo parcialmente.

El punto en cuanto tal es la limitación más simple de la infinitud; ésta, por tanto, no tiene nada de absoluto, pues a su vez puede ser limitada. Si fuera realmente absoluta, las matemáticas serían imposibles. Lo positivo de cualquier objeto matemático es que supera la infinitud.

Un ángulo, en cuanto limitado, (α) limita él mismo la indiferenciación de la relación espacial entre las líneas que se limitan; su carácter de límite se halla indicado por ellas.

La razón (motivo general y específico de la geometría) es la plurificación de la unidad del límite; pero las nuevas pluralidades, a su vez, tienen que ser limitadas. Ahora bien, la plurificación de la unidad de los límites arroja un nuevo tipo de figura, o sea una nueva unidad del todo. La

ley, la unidad de la figura, es la relación entre sus límites. Esta relación puede ser: 1.º las dimensiones de la misma figura, es decir, igualdad del tipo, idéntica medida; 2.º la misma relación entre los límites como espacio (ángulo formado). En el primer punto la unidad de los límites es lo positivo en sí mismo; en el segundo punto lo son como límites y se mide lo que limitan y definen.

Las proposiciones sobre las condiciones en que los triángulos son iguales entre sí deben formularse de este modo: un triángulo se halla totalmente definido por tales y tales características concretas.

La relación objetiva de un punto puesto fuera de sí es la *línea*; la relación objetiva de una línea puesta fuera de sí es el plano; la relación objetiva de un plano puesto fuera de sí es el cuerpo. En el cubo se halla: a) el punto, b) la línea, c) el plano, d) el cuerpo. En la esfera ninguno [de ellos] es límite y sin embargo el límite está a la vez dado y limita:+

a) El punto en cuanto tal no es límite, pues (α) el centro de una esfera no forma parte de ella ni la limita, aunque sea conocido; (β) si se toma un punto como centro es arbitrario y, por tanto, no determina nada.+

b) La línea no es límite, pues (α) los diámetros y los radios no forman parte de la esfera y, una vez fijados, son arbitrarios (no en cuanto limitados, sino) como militantes; (β) los círculos máximos (paralelos) no limitan la esfera, dependen de ella, su fijación es arbitraria y son limitados como círculos.+

c) La superficie: (α) el área de un círculo máximo no pertenece a la esfera: su lugar es arbitrario y limitado, pero no limitante; (β) el… [?] el perímetro supone, igual que los paralelos, que haya líneas y planos que vuelvan a sí; pero carece, como los círculos de puntos, de líneas que lo limiten. En ún círculo el límite (el centro, el diámetro) cae fuera de lo que limita.

Sólo hay tres dimensiones, dado que el cuerpo es a su vez punto, es decir, lo opuesto a todo, excepto a sí mismo y en cuanto opuesto a sí mismo, como unidad, sería la línea.

La demostración principal de que sólo hay tres dimensiones debería ser que la referencia espacial del punto, línea y plano puestos fuera de sí es distinta de ellos mismos. Esto no vale de un cuerpo. O sea, que aquéllos son

límites, éste último no. Ser límite es cesar una relación, o sea que el cuerpo no es límite. Los puntos (límites de la línea) lo son, excluyen otro espacio, cortan la relación con otro espacio; un cuerpo dado fuera de sí es o dos cuerpos con un espacio intermedio que no implica relación, sino separación, o un solo cuerpo, pues no es la supresión de las relaciones desde ningún punto de vista, sino realmente algo relacionado de por sí.

α) Una vez determinado, dado BC, así como B y C, lo están también AB y AC. O sea, que el punto de intersección y límite entre AB y AC es sólo uno, pues [dos] líneas rectas formando ángulo sólo se cortan en un punto; este punto es el límite de ambas líneas y por tanto sólo está determinado un límite único o su limitación como línea realmente dada, es decir, su longitud.

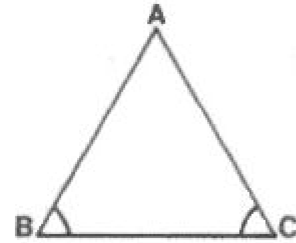


Fig. 3

β) Una vez determinados B, C y AB, A y B están dados como límites de la línea AB, como puntos en que BC y AC tienen que cortar AB. Con ello quedan limitados AC y BC. Una vez determinado así también C como punto, ¿cabe una pluralidad del punto C, dados <B, <C y AB?



Fig. 4

Cambiando la longitud de BC y AC, se obtendría otro punto distinto de C y, siguiendo constante AB, cambiaría el ángulo C; pues entonces el valor de <C depende de AB como línea límite de BC y AC y como determinada. Una vez determinada, <C varía con cada cambio de AC y BC. Demostración apagógica.

Demostración más directa de que no hay más que un punto C, donde se cortan BC y AC, supuesta la constancia de <B y <C. La dirección de AC, BC y AB está determinada por <B y <C como ángulos límite. Ahora bien, una vez que la línea AB, con una longitud precisa, tiene que formar un triángulo con

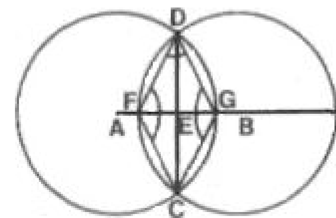


Fig. 5-A

BC y AC, y dados los puntos límite de AB, estos puntos están dados también para AC y BC, puesto que las rectas sólo se cortan en un punto.

Si $FB = AG$, entonces $FE = EG$:

$AG = AF + FE + EG$

$FB = FE + EG + GB$

$AF = GB$

$AG = AF + FE + EG - AE - EG + FG + GB$

$FB = FE + EG + GB - EB - EF + FG + AF$

$AG - AF - FE = EG$

$AE + EG = BE + EF$

$BG + FE + EG = BG + EG + EF$

$FB - GB (= AF -)$

$AF + FG = AF + FE + EG$

$GB + FG = FE + EG + GB$

$AF + FG - AF - FE - EG = GB + FG - FE - EG - GB$

$AF + FE + EG - AF - EF - EG = GB + GE + FE - GB - GE - FE$

FG

$FG - EG = FG - EF$

$AG = AF + FG$

$AE + EG = AF + FE + EG =$

$BE + EF = AF + EG + FE$

$AE - AF - FE = BE - AF - EG$

$AF + FE - FE = BG + EG - EG$

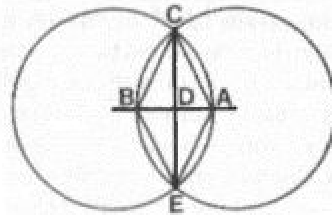


Fig. 5-B

$AE = AF + FG - EG$

$EB = GB + FG - FE$

A F E G B

A F E G

F E G B

En el álgebra la x está determinada, pero su determinación no está aún dada. En geometría no hay x, todo está determinado y como tal dado; lo que no está dado es el proceso de su determinación, su dependencia es = x. En el álgebra se dan las condiciones y hay que hallar lo condicionado; en la geometría lo dado es lo condicionado y las condiciones lo que se debe demostrar y sentar como tales. Un problema de geometría da con precisión el concepto de lo planteado.

Dados los extremos A y B, así como C y D, o sea:

aquéllos, de la línea AB; éstos de la línea CD y de una de las líneas CE y ED;

asimismo, dada la dirección de las líneas AB y CD, así como su punto de intersección E.

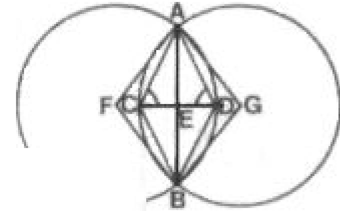


Fig. 6

Por tanto, en los ΔACE y ΔADE

$$\angle EDA = \angle ECA$$
$$(AC = AD$$
$$AE = AE)$$
$$\text{y } \angle CAE = \angle DAE$$
$$\text{además, } \Delta AGB = \Delta AFB$$

y si de ΔFDA y GAC, se deduce ΔACD, resulta

$$\Delta DAG = \Delta FCA$$
$$\text{y } \angle FAC = \angle GAD$$
$$\text{y } \angle CAE = DAE$$
$$GC - GD - DE = CE$$

$$FA = AG$$
$$FD = GC$$
$$\angle AFD = \angle AGC$$

(94)

$$\Delta AFD = \Delta AGC$$
$$\text{y } AD = AC$$
$$\angle FDA = \angle GCA$$

(94)

Se llama *paralelas* a las líneas que se prolongan hasta el infinito sin colidir (definición negativa), o que se hallan siempre a la misma distancia (definición positiva). La medida de una distancia es una línea recta; para medir distancias entre varios hay que tomar un tercero y examinar la igualdad o desigualdad con él. Aquí es precisa la igualdad de la distancia, pues de otro modo sería totalmente indeterminado qué puntos de ambas líneas uniría la línea que midiese la distancia. La única forma de alcanzar aquí precisión consiste:+

a) En tomar siempre los dos puntos más próximos de ambas líneas, o las líneas más cortas entre las dos paralelas; las líneas más cortas son las *perpendiculares*; por tanto, todas las perpendiculares trazadas entre paralelas son iguales entre sí.

b) En que de los ángulos formados entre la distancia y las paralelas el ángulo a sea igual al e y el ángulo b al f. Esto vale precisamente también de las perpendiculares y el principio general, la medida que permite determinar la línea de distancia, se enuncia así: los ángulos formados con las paralelas por las líneas de distancia son iguales entre sí: el ángulo b = f, el ángulo a = e. O

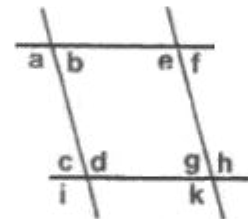


Fig. 7

a) estos ángulos son iguales, también el a al b y el e al f, y entonces las líneas son perpendiculares y las más cortas;

b) o no lo son. Su valor, cualquiera que sea (igualdad en general, prescindiendo del valor concreto de los ángulos), determina la longitud de

la línea, dado que el punto de intersección es uno y por tanto la longitud de la línea se halla determinada por el ángulo. También las líneas de distancia en el caso b coinciden con el concepto de paralelas. Sólo quedaría por demostrar que a es igual a d y h, o a i y k. (Inversamente, una vez determinadas las líneas como iguales, también los ángulos a y e son iguales, pues la longitud de la línea… se halla determinada por los ángulos.)

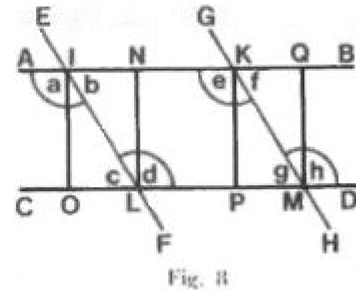


Fig. 8

Para determinar la línea de distancia sólo necesitamos hacer iguales a con e y b con f; para demostrar que a = d, determínese ambos o una parte de ambas líneas paralelas. Desde el punto I se traza la perpendicular IO, desde L la perpendicular LN. Entonces

IL = IL; I0 = LN;

y <IOL = <INL;

luego ΔILN = ΔILO[95]

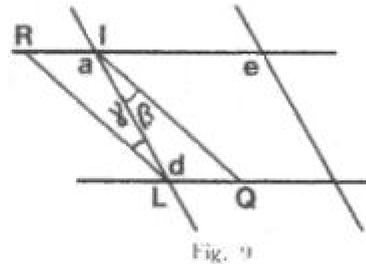


Fig. 9

y <b = <c (y <OIL = ILN, pues OIA = NLM); y dado que b y c son los ángulos complementarios de a y d,

<a = <d

O más brevemente: Trácese desde el I la línea opuesta al e, y desde el L la línea opuesta al IQ y RL respectivamente, de forma que

<β = <γ; y IQ = RL

luego ΔIQL = ΔILR

y <a = <d.

Ambas demostraciones son iguales, la primera para b y c, la segunda para d y a. En el primer caso es indiferente que LN e IO sean perpendiculares, pues si no lo son, hay que hacer <ILN = <LIO.

Para ello (figura [8], 1), dado que ΔILM = IKM (pues <e = <a = <d; IM = IM, MK = IL), IK = LM; y por tanto (como <a = <d = <EIK, y <e = <b = <FLM), también EF y GH son paralelas.

LA POSITIVIDAD DE LA RELIGIÓN CRISTIANA
[Nuevo comienzo]

(desde el 24 de septiembre de 1800)[1]

EL concepto de la positividad de una religión nació y se hizo importante sólo recientemente. A una religión positiva se suele oponer la religión natural, con lo que se presupone que sólo hay una religión natural, dado que la naturaleza humana es también una, mientras que puede haber muchas religiones positivas.+

Se hace claro ya a partir de esta oposición, que de acuerdo a ella una religión positiva es una religión anti o sobrenatural que contiene conceptos y conocimientos que trascienden el entendimiento y requiere sentimientos y acciones que no surgen del hombre natural: sentimientos que se inducen por medios mecánicos y violentos, acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas y no por interés propio.

Se trasluce de esta explicación general que para poder declarar que una religión —o parte de ella— es positiva tenemos que haber determinado antes el concepto de la naturaleza humana y, por lo tanto, también su relación con la divinidad. En época reciente este concepto ha sido tratado ampliamente; se creyó que el concepto de la condición humana se había aclarado suficientemente como para servir de medida a una revisión crítica de las religiones/

Para que pudiera llegar un período en que los conceptos alcanzaran un grado de abstracción tal que los hombres estuvieran convencidos de haber resumido en la unidad de algunos conceptos universales la infinita variedad

de la naturaleza humana, tiene que haber transcurrido antes un proceso de formación, largo y escalonado, de varios siglos.

Dada su universalidad, estos conceptos simples se convierten, simultáneamente, en conceptos necesarios y en rasgos característicos de la humanidad. Toda la multiplicidad restante de las convicciones éticas, de las costumbres, de las opiniones de los pueblos y de los individuos se transforma, por el hecho de que ese carácter esencial se *fja*, en contingencias, prejuicios y en errores. De esta manera, la religión que se adecuaba a esta multiplicidad se convierte en religión positiva, puesto que la relación de esta religión con los momentos contingentes es en sí una contingencia, pero al mismo tiempo esta relación, como parte de la religión, era un mandamiento sagrado.

El hecho de que la religión cristiana se haya adecuado a las convicciones éticas y a las costumbres más diversas fue motivo tanto de recriminaciones como de alabanzas. La corrupción del Estado romano fue su cuna; la religión cristiana se vuelve dominante cuando este Estado se encuentra ya en decadencia, y se vio que no impidió en absoluto su derrumbe. Al contrario, es precisamente por este derrumbe como ella logra extender su esfera de influencia. Se nos aparece como la religión de los romanos y de los griegos superrefinados, esclavizados y saturados de los vicios más abyectos y, al mismo tiempo, como la religión de los bárbaros más salvajes, ignorantes y libres. Fue la religión de los Estados italianos en las épocas de su libertad orgullosa en el Medioevo, y la de las repúblicas suizas, graves y libres, la de las monarquías más o menos moderadas de la Europa moderna, y fue también la religión, a la vez, de los siervos más duramente oprimidos y la de sus señores: unos y otros acudían a una iglesia. Bajo el signo de la cruz, los españoles asesinaron generaciones enteras en América, y los ingleses celebraron con cantos de acción de gracias la devastación de la India. En su seno llegaron a florecer los productos más bellos de las artes plásticas y de él surgió el alto edificio de las ciencias. Sin embargo, en su honor, también, se condenaron todas las bellas artes y se descartó el desarrollo de la ciencia como una impiedad. El árbol de la cruz creció, echó raíces y trajo frutos bajo todos los climas. Los pueblos

vincularon con él todas las alegrías de la vida, y fue él también el que alimentó y justificó las postraciones más miserables.

El concepto de la naturaleza humana admite modificaciones infinitas. No es necesario recurrir (en calidad de expediente provisorio) a la experiencia para poder afirmar que son necesarias las modificaciones, que la naturaleza humana no existió nunca en estado puro; antes bien que esto admite prueba estricta; es suficiente precisar qué se entiende bajo «naturaleza humana pura». Esta expresión pretende contener única y exclusivamente la adecuación al concepto general. La naturaleza viviente, sin embargo, es siempre algo distinto de su concepto. Así, lo que para el concepto es mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, se transforma en lo necesario, en lo viviente, tal vez en lo único natural y bello.

De esta manera, la medida que se estableció inicialmente para [juzgar sobre] la positividad de la religión adquiere un aspecto enteramente diferente. El concepto general de naturaleza humana ya no será suficiente; el libre albedrío se convierte en un criterio unilateral, puesto que las actitudes éticas y los caracteres de los hombres —igual que la religión vinculada a ellos— no dependen de una determinación conceptual. De acuerdo a esto, tendría que existir, en todas las formas de la civilización humana, la conciencia de un poder superior y, en consecuencia, representaciones que rebasaran el ámbito del entendimiento y de la razón.+

Si la vida común de los hombres no brinda a éstos los sentimientos que tienen que producirse en la naturaleza, surge la necesidad de dispositivos violentos para producirlos (que, por supuesto, siempre llevan en sí alguna marca de esta violencia); de la misma manera, en las época en que todo se ha transformado en algo no-natural, las acciones requeridas por la religión más natural desaparecerían juntamente [con aquellos sentimientos]; estas acciones entonces se cumplirían sólo en base de órdenes, por obediencia ciega. En este caso, naturalmente, la religión se convierte en religión positiva; sin embargo, sólo se ha convertido en tal; originalmente no era positiva. Ahora la religión *debe* ser positiva, sino, no existiría religión alguna. Se conserva únicamente como legado extraño de épocas pasadas: de esta manera, sus requerimientos son todavía respetados y, tal vez, son tanto

más estimados y temidos cuanto más se desconoce su esencia. Incluso el temblar ante un ser desconocido, el renunciar —en los actos de uno mismo — a la voluntad propia, el someterse por completo a reglas dadas, igual que una máquina, el privarse de la reflexión en la acción y en la omisión, en el hablar y al callarse, amodorrándose en cambio en el letargo —temporal o vitalicio— de algún sentimiento: todo esto puede ser «natural», y una religión que estuviera imbuida de *este* espíritu no sería positiva por esto, puesto que se adecuaría únicamente a su época. Por cierto, una naturaleza que requiriera una religión tal sería una naturaleza miserable: la religión, sin embargo, cumpliría su propósito: brindaría a esta naturaleza miserable —en la única forma posible y satisfactoria para ella— algo superior.

Cuando se despierta un ánimo nuevo, cuando la naturaleza humana adquiere un nuevo sentimiento de sí misma, exigiendo para sí aquella libertad que había colocado antes meramente en ese su Ser todopoderoso, puede adquirir la religión hasta entonces vigente el aspecto de la positividad. Los conceptos generales sobre la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder servir de medida a las necesidades particulares y necesariamente múltiples de la religiosidad.

Sería una interpretación equivocada de lo arriba dicho si se viera en ello una justificación de todas las arrogancias de las religiones establecidas, de todas las supersticiones, de todo el despotismo clerical, de todo el letargo producido o nutrido por falsas instituciones religiosas. ¡No! La superstición más cruda, más imbécil no es positiva para un ser sin alma con forma humana; pero en cuanto su alma se le despierta, entonces, si la superstición insistiera con sus exigencias, se transformaría en algo positivo para quien antes estaba enteramente bajo su poder. Sin embargo, para aquel que pronuncia un juicio sobre esta superstición es algo necesariamente positivo, precisamente porque quien enjuicia ha de tener un ideal de humanidad. El ideal de naturaleza humana, sin embargo, difiere completamente de los conceptos generales sobre el destino del hombre o sobre la relación del hombre con Dios. El ideal sí que admite la especificidad e incluso exige actos, sentimientos, costumbres religiosos específicos; exige lo superfluo, una serie de características superfluas que adquieren sólo bajo la luz artificial de los conceptos generales el aspecto de algo petrificado, de algo

congelado. Lo superfluo se hace positivo sólo si llega a cancelar la libertad; es decir, si formula reclamaciones contra el entendimiento y la razón, contradiciendo las leyes necesarias de los mismos. La universalidad de este criterio debe ser limitado de manera tal que el entendimiento y la razón pueden fungir como jueces sólo si se apela a ellos; aquello que no pretende ser razonable o adecuado al entendimiento no pertenece a su jurisdicción. He aquí un punto cardinal que, sino se lo toma en cuenta, es causa de juicios enteramente opuestos. El entendimiento y la razón pueden citar a todo el mundo —y a todas las cosas— ante su tribunal; es fácil para ellos adoptar la actitud engreída de acuerdo a la cual todo tiene que ser racional, razonable. De esta manera, por supuesto, el entendimiento y la razón pueden encontrar cualquier cantidad de positividades, y así jamás concluye el griterío sobre «esclavitud espiritual», «opresión de la conciencia» y «superstición». Las acciones más espontáneas, los sentimientos más inocentes, los productos más bellos de la fantasía se ven sometidos a este trato grosero. Este procedimiento inadecuado tiene luego las consecuencias correspondientes. Las personas «razonables» creen decir verdades cuando se dirigen «razonablemente» al sentimiento, a la imaginación, a las necesidades religiosas, y no llegan a comprender cómo su verdad puede ser resistida, porque son sordos los oídos a los que predican. Su error consiste en ofrecer piedras al niño que pide pan. Si se tratara de construir una casa, su mercancía sin duda tendría utilidad. De igual manera, si se reclamara para el pan una utilidad en la construcción de casas, el entendimiento y la razón se podrían oponer con pleno derecho.

En una religión hay actos, personas y recuerdos que se tienen por sagrados; la razón da la prueba de su contingencia: exige que lo sagrado sea eterno, imperecedero. De este modo, sin embargo, no ha comprobado la positividad de esos elementos religiosos, puesto que el hombre puede vincular lo imperecedero y lo sagrado con la contingencia (y *tiene* que vincularlos con algún ser contingente): al pensar lo eterno vincula lo eterno con la contingencia de su pensar. Otra cosa es si lo contingente como tal, como aquello que existe para el entendimiento, reclama para sí un carácter inmutable, sagrado y venerable; entonces sí que surge el derecho de la razón a hablar de positividad.

La cuestión de si una religión es positiva se refiere mucho menos al contenido de su doctrina y mandamientos que a la forma en que testimonia la verdad de su doctrina y exige el cumplimiento de sus normas. Cualquier doctrina, cualquier mandamiento pueden convertirse en positivos con sólo ser proclamados violentamente, reprimiendo la libertad. Y tampoco hay, bajo determinadas circunstancias, doctrina que no sea verdad ni mandamiento que no sea deber. Incluso lo que se pueda tener por la verdad universal más pura, exige por su misma universalidad limitación al ser aplicada a circunstancias específicas; es decir, que carece de una verdad incondicional en cualquier circunstancia.+

Por eso, el siguiente tratado no tiene la intención de investigar si hay o no doctrinas o mandamientos positivos en la religión cristiana. La contestación de esta pregunta, de acuerdo a los conceptos generales sobre la naturaleza humana y sobre las propiedades de Dios, es demasiado vacua; la horrorosa monserga que se extendía en este tono se hizo (a causa de sus repeticiones infinitas y de su vacuidad interna) demasiado aburrida y perdió demasiado de su interés para ser una necesidad de la época. Podría ser que la necesidad de la época esté más bien en escuchar la prueba de lo contrario de este uso «iluminador» de los conceptos generales. Se sobreentiende que la prueba de este «contrario» no se podrá llevar a cabo con los principios y con el método que la cultura de su época ofrecía al dogmatismo de viejo cuño. Tendrá que ser llevada a cabo, más bien, a partir de lo que reconozcamos *ahora* como necesidad de la naturaleza humana, para deducir ese dogmatismo ahora repudiado, para demostrar su naturaleza y su necesidad.+

Tal intento presupone la creencia de que la convicción de tantos siglos, aquello por lo que millones de hombres vivieron y murieron en estos siglos estimándolo como su deber y como verdad sagrada no era, por lo menos en su juicio, puro disparate o, acaso, inmoralidad.+

Luego de haber declarado, por intermedio del método ahora en boga, que todo el edificio del dogmatismo es un remanente de siglos oscuros, que es insostenible en épocas ilustradas, se suele tener con todo la «humanidad» de preguntar cómo, en fin, pudo construirse tal edificio que contradice tanto a la razón humana y que se compone tan enteramente de errores. Se suele

mostrar entonces, a través de la historia eclesiástica, cómo las verdades sencillas que servían de fundamento para ese edificio quedaron cubiertas, en consecuencia de las pasiones y de la ignorancia, por un cúmulo de errores. Se suele mostrar también que en este proceso de formación de los dogmas (de una duración de siglos) no eran siempre los conocimientos, la moderación y la razón los factores que guiaron a los Santos Padres y que, ya en la ocasión de la adopción de la religión cristiana, no era solamente el amor a la verdad lo que intervenía; que obraban también motivos muy variados, consideraciones muy poco santas, pasiones impuras y necesidades del espíritu que tuvieron su única fuente en la superstición. Se suele considerar, en una palabra, que fueron circunstancias externas, extrañas a la religión, intenciones egoístas, violencias y astucias, los factores que amoldaron la fe de las naciones de acuerdo a sus fines.+

Sin embargo, esta manera de explicar las cosas presupone un profundo desdén de los hombres y una actitud supersticiosa frente a su entendimiento; además, no toca en absoluto al problema principal, la adecuación de la religión a la naturaleza [humana]. Por esto, no muestra las modificaciones que ha sufrido la naturaleza [humana] en los distintos siglos. En una palabra, en la explicación antedicha se preguntó por la «verdad de la religión», [sin establecer] sus vínculos con las actitudes éticas y con los caracteres de los pueblos y de las épocas. La respuesta fue, consecuentemente, que la religión era superstición, engaño y estupidez. La mayor parte de los males se atribuyen a la sensibilidad; es ella, se dice, la que tuvo la culpa en todo. Sin embargo, por más poder que se atribuya a la sensibilidad, el hombre no deja de ser un ser racional o, dicho de otro modo, su naturaleza tiene siempre, necesariamente, las necesidades superiores de la religiosidad, y la manera como las satisface; es decir, el sistema de su fe, de su culto, de sus deberes no pudo ser pura estupidez, ni estupidez tan impura que diera lugar a cualquier clase de inmoralidades.

El propósito declarado de este ensayo no es el de indagar si el cristianismo contiene doctrinas positivas, sino inquirir si, en cuanto tal, es o no una religión positiva. Estos dos tipos de investigación, sin embargo, pueden coincidir si la misma afirmación de que el cristianismo es (o no es) positivo, se integra, con todas las consecuencias que de ahí se derivan, en la

doctrina religiosa misma; en tal caso se investigaría de hecho la positividad de una doctrina particular. Naturalmente, cada aspecto de la totalidad a su vez puede ser aislado y colocado junto a los otros [aspectos aislados], es decir, puede ser convertido en una parte [aislada]. Sin embargo, el contenido de este aspecto se referirá siempre a la totalidad. Además, como se dijo más arriba, el problema de la positividad no se refiere tanto al contenido como a la manera en que se concibe una religión; es decir, a la cuestión de si pretende ser algo enteramente dado o algo que se da y que se recibe con libertad.

Asimismo, este ensayo excluye de sus consideraciones no sólo las formas infinitamente variadas que la religión cristiana adoptó en las distintas épocas y entre los diferentes pueblos, sino también aquello que podría ser tomado por religión cristiana en nuestra época. No hay nada que tenga significados tan diferentes como este último concepto de la religión cristiana, tanto en lo que se refiere a su esencia como en lo que hace a sus doctrinas particulares y a la importancia y relación de las mismas con la totalidad [de la religión]. Lo que este ensayo se propone como meta es examinar el origen mismo de la doctrina cristiana tal como surgió de las palabras y de la vida de Jesús, para ver si en el mismo aparecen circunstancias que hubieran podido promover, de manera directa, la positividad, es decir, inducir que lo contingente como tal fuese tomado por algo eterno y que la religión cristiana como tal se apoyara sobre tal contingencia; efectos que la razón rechazaría y la libertad repudiaría.

La contingencia de la que nacería una necesidad; aquello efímero que se supone fue el fundamento tanto de su conciencia de lo eterno como de su relación con ello en el sentir, pensar y actuar, se llama comúnmente *autoridad*.

Hay dos grupos de opinión que coinciden en que la religión cristiana se fundamente en la autoridad. Ambos admiten que la religión cristiana se apoya sobre la presencia del Bien (o en el deseo del mismo) en el sentir de los hombres, y que presupone que el hombre eleva su mirada hacia Dios; agregan, sin embargo, que Jesús no exige únicamente obediencia pura y libre frente al Dios infinito, tal como un alma puramente religiosa la exigiría de sí misma; exige también, para que el hombre sea capaz de darse

fe, para que el hombre gane el agrado de Dios, la obediencia frente a preceptos y mandamientos precisos que se refieren a actos, sentimientos y convicciones.+

Los dos grupos de opinión, sin embargo, difieren en lo siguiente: uno afirma que este elemento positivo dentro de la religión pura no es esencial, sino que, al contrario, es reprobable. Por eso, este grupo no quiere conceder a la religión cristiana el rango de religión libre, de religión de la virtud. El otro grupo de opinión, empero, coloca el mérito de la religión cristiana precisamente en este elemento positivo, proclama a éste como lo verdaderamente sagrado y quiere construir sobre él todo el edificio de la eticidad. Este último partido ni siquiera llega a plantear la pregunta acerca de los motivos inmediatos que intervinieron en la transformación de la religión de Jesús en una religión positiva, puesto que afirma que la misma salió como positiva de la boca de Jesús. De acuerdo con esta opinión, Jesús, al exigir la fe en todas sus doctrinas, sobre las leyes de la virtud, sobre la relación de Dios con los hombres, etcétera, se apoyó únicamente en su autoridad y en el testimonio de los milagros, etcétera, acerca de las mismas. Para este grupo de opinión no es reproche lo que sobre el cristianismo dice Sittah en el *Nathan el Sabio*: «Aun lo que la fe les sazona con humanidad —viniendo desde el fundador— no lo aman por humano sino porque Cristo lo dijo, porque él lo hizo.»+

Este grupo de opinión explica la posibilidad de la religión positiva afirmando que en la naturaleza humana hay necesidades que ella misma no es capaz de satisfacer y que ésas son precisamente sus necesidades superiores. Según este grupo, las contradicciones que surgen de la naturaleza humana no pueden ser, pues, solucionadas por la naturaleza humana misma, sino que la solución de las mismas tiene que provenir, por piedad, de algo ajeno al hombre.

Declarar que no sólo las enseñanzas y los mandamientos de Jesús, sino también las leyes de la virtud que él proclamó son algo positivo, encontrar su validez y la posibilidad de su conocimiento sólo en el hecho de que Jesús los había mandado, indica sin duda una humilde modestia y una resignación que renuncia a todo lo bueno, noble y grande propio de la naturaleza humana. Sin embargo, esta modestia resignada, si pretende comprenderse a

ella misma tiene que presuponer por lo menos que el hombre posee el sentimiento o la conciencia natural de un mundo suprasensible y de la obligación propia ante lo divino. Si no hubiera nada en nuestro corazón que correspondiera a la exhortación a la virtud y a la religión hecha desde el exterior, si no fuera que otras cuerdas de la naturaleza propia se sintieran tocadas por ella, la empresa de Jesús de despertar el entusiasmo de los hombres por la religión y virtud mejores hubiera tenido el mismo carácter y el mismo resultado que el afán de San Antonio de Padua de predicar a los peces; el santo podría haber confiado en que, lo que no podían dar por sí, ni su prédica ni la naturaleza de los peces, era realizable a pesar de todo por intermedio de una asistencia venida desde lo alto.

Esta manera de ver la relación entre religión cristiana y [naturaleza] del hombre no se puede llamar directamente positiva en sí, antes bien que descansa en la suposición —bella, por cierto— de que todo lo superior, noble y bueno del hombre es algo divino que proviene de Dios, de que todo eso es su espíritu, algo que surge de él. Esta manera de ver, sin embargo, se convierte en la positividad más cruda si llega a separar, de manera absoluta, la naturaleza humana de la divina, si no admite —salvo en un individuo— mediación alguna entre ambas, y si desmedra toda la conciencia humana de lo bueno y de lo divino hasta la inercia y el anonadamiento de la fe en algo enteramente ajeno y omnipotente. Tal como se ve, el estudio de este problema, si fuera conducido consecuentemente y por vía de conceptos, tendría que convertirse al fin en un tratado sobre la relación entre lo finito y lo infinito. No es ésta, sin embargo, la intención de este ensayo. En él se pone como fundamento la necesidad de que en la naturaleza humana misma existe la necesidad de reconocer un ser que sea superior al modo de ser de la actividad humana en nuestra conciencia, de convertir la intuición de la perfección de ese ser en el espíritu vivificador de la vida y de dedicar también a esta intuición, directamente, sin conectarla con otros fines, tiempo, instituciones y sentimientos.

Esta necesidad general de una religión comprende en sí también muchas necesidades particulares. Surgen entonces preguntas como: ¿hasta qué punto pertenece a la naturaleza la satisfacción de estas necesidades?, ¿en qué medida puede la naturaleza resolver de por sí las contradicciones que

en ella se producen?, ¿contendrá la religión cristiana la única solución posible a estas contradicciones?, esta solución, ¿se encontrará enteramente fuera de la naturaleza?, ¿será la pasividad de la fe la única forma en la que el hombre es capaz de encontrar esta solución? Nos podremos ocupar tal vez en otra parte de estas preguntas, del examen de su sentido verdadero y de la manera como se han desarrollado.

Si la razón, después de un examen somero de las apariencias externas, es decir de *esta* actuación precisa y de *esta* doctrina precisa, considera contingentes las soluciones que la religión cristiana ofrece a esas tareas del corazón humano (o, si se quiere, de la razón práctica), se impone la observación general de que no hay que olvidar que lo contingente es sólo un aspecto de aquello que se toma por sagrado. Si una religión vinculó un momento eterno con algo pasajero, y si luego la razón se fija sólo en el momento pasajero para gritar: ¡superstición! entonces es de ella la culpa por haber procedido superficialmente y haber pasado por alto el elemento eterno.+

En este ensayo, las doctrinas o los mandamientos de la religión cristiana no serán comparados con esa medida de los conceptos generales, para ser juzgados luego de acuerdo con su coincidencia o con su oposición a la misma (o, en el mejor de los casos, para ser tomados como algo superfluo y en consecuencia como irracionales e innecesarios. Tales contingencias que por el hecho de que hay algo sagrado vinculado a ellas pierden su carácter contingente, tienen por necesidad dos aspectos: la separación de estos dos aspectos es una separación operada por la razón. En la religión misma no están separados. En propiedad, los conceptos generales no se podrían aplicar a la religión misma (o, mejor, a lo religioso), porque en sí misma no es un concepto. No nos ocuparemos, pues, aquí de este tipo de contingencias que son meramente productos de la reflexión; nos ocuparemos más bien de aquéllas que, en cuanto objetos de la religión, subsisten incluso, según se supone, *en cuanto* contingencias; éstas, como se afirma, tienen gran significación *en cuanto* algo pasajero, y —siempre de acuerdo a esta opinión— poseen carácter sagrado y son dignas de veneración *en cuanto* algo limitado.+

Esta investigación se limitará entonces a la cuestión de si tales elementos contingentes aparecen ya en el mismo nacimiento de la religión cristiana, en las doctrinas, actos y destinos del mismo Jesús; al problema de si en la forma de los sermones de Jesús, si en sus relaciones —tanto amigables como hostiles— con otros hombres aparecen o no tales elementos positivos, que obtuvieron luego —ya sea por su propio peso, ya se por las circunstancias— una importancia que originalmente no tenían. En otras palabras, nos ocuparemos de la cuestión de si en el origen inmediato de la religión cristiana hubo o no tales coyunturas que motivaran la transformación de la misma en religión positiva.

[EL JUDAÍSMO Y LA SEPARACIÓN]

El pueblo judío, que aborrecía y despreciaba a todos los pueblos que lo rodeaban, quiso perseverar, altanero y solitario, en su manera de ser, en sus costumbres, en su presunción. Para él toda equiparación con otros, toda unificación con otros por intermedio de costumbres comunitarias era una abominación. Sin embargo el pueblo judío se encontraba por la ubicación de pequeño país, por las relaciones comerciales, por las unificaciones que los romanos inducían entre los pueblos, en una red de múltiples relaciones con otros pueblos. La manía judía de aislarse tenía que sucumbir ante el impulso de los pueblos hacia la unificación, y sucumbió también de hecho al cabo de luchas que eran tanto más terribles cuanto más se afirmaban los judíos en su particularidad. Así, la subordinación de su Estado bajo un poder ajeno les mortificó y exasperó profundamente. Luego este pueblo se aferró con una obstinación aún mayor a los mandamientos estatutarios de su religión. Se legislación la hacía proceder directamente de un Dios exclusivo. En su religión, la práctica de una infinitud de actos sin sentido y sin significación se convirtió en un elemento esencial de la misma, y el espíritu pedante y senil de la nación se lijó reglas incluso para los actos más triviales de la vida cotidiana y prestó a toda la nación la apariencia de una orden monacal. El servicio de Dios y de la virtud era una vida bajo la

coerción y bajo fórmulas muertas. Para el espíritu no quedó otra cosa que el orgullo obstinado por la misma obediencia senil ante leyes que no eran su obra. Esta obstinación, sin embargo, no pudo frenar el curso, cada vez más precipitado de su destino, cuyo peso aumentó día a día. La totalidad estaba ya desgarrada para siempre. Su frenesí por segregarse no pudo resistir a la dependencia política y a la influencia de los vínculos efectivos con lo ajeno.+

Esta situación de la nación judía tuvo que despertar, en los hombres de una mejor hechura —que no podían renegar del sentimiento de su propia dignidad y que no eran capaces de doblegarse hasta el punto de convertirse en máquinas muertas y en siervos frenéticos—, la necesidad de una actividad más libre y de una autonomía más pura que la de vivir con la diligencia monjil de un mecanismo carente de espíritu y de sentido, penetrado por hábitos mezquinos de una vida sin autoconciencia. Tenía que despertar en estos hombres la necesidad de un placer más noble que el del orgullo y del frenesí por este oficio de esclavos.+

La naturaleza se rebelaba contra este estado de cosas y provocó las reacciones más diversas, como la aparición de muchas bandas de facinerosos; el surgimiento de muchos mesías; el judaísmo severo y monacal de los fariseos; la combinación de esta última tendencia con la libertad y con la política en los saduceos; la vida eremita y fraternal de los esenios (libres de las pasiones y de las preocupaciones de su pueblo); el nuevo impulso dado al judaísmo por el florecimiento de una naturaleza humana más profunda en el platonismo; el surgimiento de Juan el Bautista y de sus sermones ante todo el pueblo, y finalmente la aparición de Jesús.+

[EL INTENTO DE JESÚS]

Jesús atacó el mal de su nación en su raíz: en su afán de segregación arrogante y hostil de todas las otras naciones. Los quiso conducir hacia el Dios de *todos* los hombres, hacia el amor a todos los hombres, a la renuncia al mecanismo carente de amor y de vida de su servicio religioso. Así, su

doctrina se convirtió, antes que en la religión de su pueblo, en la religión del mundo: prueba de que había comprendido profundamente las necesidades de su época y prueba también de la ausencia insalvable del bien, y del frenesí de esclavitud espiritual en que los judíos se encontraban sumergidos.+

No se ha conservado noticia alguna sobre la cuestión interesante de la formación de Jesús. Se nos aparece ya en su edad viril, libre de mentalidad judía, libre de aquella inercia sin perspectivas que gasta su única actividad en las necesidades y comodidades de la vida, libre también de la ambición y de otras pasiones, cuya satisfacción lo hubiera obligado a aceptar compromisos con los prejuicios y los vicios. Toda su manera de ser sugiere que, por más que se haya educado en medio de su pueblo, su entusiasmo de reformador se despertó cuando se encontraba alejado del mismo (y no sólo por cuarenta días). Al mismo tiempo, su manera de actuar, de hablar, no lleva en sí las huellas de ninguna otra cultura o religión existente en aquellos tiempos. Jesús entra de repente en la escena, juvenilmente y con toda la esperanza y confianza —libre de dudas— en su éxito. La resistencia que le oponían los prejuicios enraizados en su pueblo parecen haberlo sorprendido; se había olvidado aparentemente de que el espíritu de la libre religiosidad se había extinguido en su medio, de que su pueblo estaba poseído del furor obstinado de su mentalidad servil. Hablando con sencillez, predicando a multitudes en el curso de sus peregrinajes, espera conmover el corazón de su pueblo obstinado. Cree que sus doce amigos, a los que conoce sólo desde hace poco, serán también capaces de producir este efecto. Considera que su nación está madura para ser atizada y alterada por intermedio de doce hombres inmaduros que, en los sucesos venideros, tantas debilidades revelarán y que en aquel momento inicial sólo eran capaces probablemente de repetir las palabras de Jesús de forma mecánica. La amarga experiencia de la infructuosidad de sus esfuerzos es lo único que llega a borrar sus rasgos juvenilmente francos; de ahí en adelante hablará con una amarga vehemencia, con un ánimo desesperado, a causa de la resistencia hostil.

Mientras que los judíos esperaban del futuro el advenimiento de su teocracia perfecta, de un Reino de Dios, Jesús les decía: ya llegó, aquí está;

y se convierte en realidad por la fe que se tiene en él; todos son ciudadanos del mismo. La tarea más importante y difícil era la de suscitar en ellos el sentimiento de la autoestima, la fe de que tanto ellos como el hijo del carpintero era capaces, en medio de su realidad miserable, de ser los miembros del Reino de Dios. El sentimiento de la propia nulidad estaba ligado necesariamente con el orgullo cerrado y rudo de los judíos; era éste un sentimiento que tenía que surgir continuamente en ellos, suscitado por su sometimiento bajo sus leyes. La libertad del yugo de la ley era el carácter negativo de esta fe. Por eso, Jesús atacó desde todos los lados al mecanismo muerto de su vida religiosa. La ley judía se habrá corrompido hasta tal punto que, lejos de cumplir siquiera con lo que había de excelentes en sus ordenanzas, se inventaban subterfugios para eludirlo. Jesús, por cierto, no pudo lograr mucho contra el poder conjunto de un orgullo nacional profundamente enraizado, de una hipocresía y beatería que penetraba en toda la constitución, y de una dominación de los jefes de la nación que se apoyaba sobre estos mismos factores. Jesús tuvo que ver, afligido, que su afán de introducir la libertad y la moralidad en la religiosidad de su nación fracasó por completo, y que incluso sus esfuerzos para despertar por lo menos en algunos pocos hombres una fe y una esperanza mejores, para formarlos por intermedio de un trato más personal tanto para su propio bien como para el apoyo de sus empresas, tuvieron efecto muy ambiguo e imperfecto. (Véase en Mateo 20, 20 un incidente que ocurrió después de que Juan y Santiago llevaban ya un trato de varios años con Jesús. Judas —incluso en los últimos momentos de Jesús en la tierra, unos pocos instantes antes de su así llamada ascensión, sus amigos dieron muestra, una vez más, de la esperanza judía, de la reconstitución del Estado de los israelitas. Hechos 16.) Jesús mismo se convirtió en víctima del odio de los sacerdotes, desencadenado contra él y de la mortificada vanidad nacional.

Era de esperar, naturalmente, que la nueva doctrina de Jesús, no obstante su libertad íntima y su carácter sobre todo polémico, se convirtiera en algo positivo una vez adoptada por las mentes judías. Era de prever que transformaran esa doctrina —pasara lo que pasara— en algo a lo cual se pudiera rendir pleitesía servil. Como lo pudimos ver, la religión que Jesús llevó en su corazón estaba libre del espíritu de su pueblo. Aquello que en

sus manifestaciones tiene sabor a superstición (por ejemplo, el dominio de demonios sobre los hombres) es según algunos una espantosa insensatez; otros lo intentan salvar recurriendo a conceptos como «transigencia», «ideas de la época», etcétera. Por nuestra parte, tenemos que decir sobre lo que consideramos como superstición que no pertenece a la religión.+

En lo restante, el alma de Jesús estaba libre de elementos contingentes; lo único necesario para él era amar a Dios y al prójimo, y ser tan sagrados como Dios lo es. Esta pureza religiosa es muy digna por cierto de admiración en un judío. A sus sucesores, en cambio, los vemos renunciar a algunas trivialidades judías; sin embargo, no aparecen enteramente purificados del espíritu de la dependencia de tales elementos. Poco después se fabrican, de lo que Jesús dijo en sus prédicas, de lo que le sucediera en lo personal, reglas y mandamientos morales; la emulación libre de su maestro se convierte en una actitud servil ante la autoridad.

Ahora bien, ¿cuál es el elemento contingente que se encuentra en la manera de hablar y actuar de Jesús y que era apto de ser tomado como sagrado y adorado en tal calidad, aunque en sí no dejara de ser contingente?

Como no es nuestra intención investigar cómo llegó a formarse esta o aquella doctrina positiva, o qué modificaciones poco a poco ha ido acarreando consigo, etcétera[2].

CARTA A SCHELLING[1]

Frankfurt am Main,
2 de noviembre de 1800

Creo, querido Schelling, que pese a una separación de varios años, no debo tener vergüenza por pedirte un favor sobre un asunto particular. Mi súplica se refiere a algunas direcciones en Bamberg, donde quiero pasar algún tiempo. Como al fin me veo en condiciones de abandonar la situación en que me hallaba hasta ahora, estoy decidido a pasar una temporada en una posición independiente y dedicarla a mis trabajos y estudios ya empezados. Antes de que me atreva a lanzarme al torbellino de las letras en Jena, quiero fortalecerme con una estancia en un tercer lugar. Bamberg se me ha ocurrido tanto más, por cuanto esperaba encontrarte allí. Me acabo de enterar de que has vuelto otra vez a Jena. […]

Con admiración y alegría he sido espectador de tu grandiosa trayectoria pública. Me dispensas de hablarte humildemente de ello o de tratar de mostrarte [lo que] yo también [haya podido lograr]. Hablo en presente, pues espero reencontrarnos como amigos. Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres. De todos los que me rodean, sólo en ti veo a quien quisiera tener por amigo en mi proyección e influjo sobre el mundo. Y es que veo que has comprendido al hombre puramente, es decir, con toda el alma y sin vanidad. Por eso tengo, también en lo que a mí respecta, plena confianza en ti, en

que comprendas mi aspiración desinteresada —incluso si mi órbita fuese inferior— y puedas encontrar un valor en él.+

En el deseo y la esperanza de encontrarte debo, por lejos que se halle [nuestro encuentro], saber honrar también el destino y esperar de su favor cómo nos encontraremos.

Adiós; te ruego que contestes pronto.

Tu
amigo Wilh. Hegel

[…]

COMENTARIO AL «WALLENSTEIN» DE SCHILLER

(otoño-invierno 1800/1801)[1]

LA impresión inmediata que deja la lectura del *Wallenstein* es de triste silencio por la caída de un hombre poderoso bajo un destino sordo y muerto. Al acabar el drama se ha acabado todo; el reino de la nada, de la muerte ha triunfado. No es un final de teodicea.

La pieza contiene un doble destino de Wallenstein: el primero, el destino de cómo se determina una decisión; el segundo, el destino de esta decisión y de la reacción que provoca. Cada uno de ambos destinos puede ser tomado como un todo trágico.+

En el primer Wallenstein, un gran hombre —pues en cuanto él mismo, como individuo, ha mandado sobre muchos hombres— se presenta como este ser imperioso, misterioso porque no encierra ningún secreto, en el esplendor y disfrute de este dominio. La cualidad se divide necesariamente frente a su indeterminación en dos brazos: uno en Wallenstein, el otro fuera de él. El que está en él no es tanto un esfuerzo por determinarse como la fermentación de la misma cualidad. Wallenstein posee grandeza personal, fama como general y salvador de un imperio por su individualidad, dominio sobre muchos que le obedecen; amigos y enemigos le temen. Incluso se halla por encima de su calidad de pertenecer no ya al fanatismo, sino al emperador y al Estado, a quienes ha salvado. Sus planes sólo pueden estar por encima de ellos. ¿Qué cualidad le llenará? Wallenstein se prepara los medios para el supremo [fin] de su tiempo: en lo general, dar la paz a Alemania; en lo especial, conseguirse un reino para sí y otorgar a sus

amigos la recompensa correspondiente. Su alma noble, autosuficiente, capaz de jugar con los fines más altos y por tanto sin carácter, es incapaz de asir un fin; busca algo más alto, que a su vez le rechaza. El hombre independiente, pero vivo y no un monje, quiere desviar de sí la culpa de la cualidad, y si no reconoce nada que le pueda dar órdenes —y para él no puede haberlo— se lo crea. Wallenstein busca su decisión, su acción y su destino en las estrellas (Max Piccolomini habla de eso sólo como un enamorado). Precisamente la parcialidad de permanecer sin cualidad en medio de meras cualidades, de la independencia entre meras dependencias, le pone en relación con mil cualidades, sus amigos —y sus enemigos, contra los que, sin embargo, deben luchar— las amplían a fines que se convierten en los suyos propios. Y esta cualidad formada por sí misma en la materia en fermentación —pues se trata de hombres—, como Wallenstein mismo pertenece a ella y depende de ella, le afecta más a él que a la inversa. Este sucumbir de la indeterminación bajo la cualidad es un ser sumamente trágico y su representación grande, consecuente. La reflexión no trata aquí de justificar al genio, sino de mostrarlo.+

Tengo vivamente presente ante mis ojos la impresión de este todo como algo trágico. Si este todo fuese una novela, se podría exigir hallar expuesto en ella lo concreto: qué fue lo que le dio a Wallenstein este dominio sobre los hombres, lo grande, impreciso, a sus ojos atrevido, que les fascinaba. Pero, tratándose de una obra de teatro, Wallenstein no podía ser presentado en la acción dramática, es decir, determinando y a la vez como determinado. Sólo se presenta como sombra, según dice el prólogo, tal vez en otro sentido. En cambio, el campamento es esa dominación como algo devenido, como producto.

El desenlace de esta tragedia consistiría por tanto en tomar la decisión. La otra tragedia es el estrellarse de esta decisión contra su opuesto. Y tanto como es grande la primera tragedia, me resulta insatisfactoria esta segunda. Vida contra vida; pero sólo la muerte se yergue contra la vida e, ¡increíble!, ¡abominable!, ¡la muerte vence sobre la vida! ¡Esto no es trágico, sino espantoso! Desgarra el *corazón* (vid. *Xen[ias*])[2]; ¡imposible salir aliviado de este espectáculo!

Notas

[1] Wilhelm Dilthey, *Die jugendgeschichte Hegels*. Berlín, 1905 ([2]= *Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften*. T. IV. Berlín, 1921, págs. 1-187, [4]reimpresión en Göttingen, 1968). Traducción castellana: Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*. Traducción Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica. México, 1956. <<

[2] Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*. Berlín, 1844. <<

[3] *Hegels theologische Jugendschriften*. Ed. Herman Nohl. Tübingen, 1907.
<<

[4] Una excepción honrosa a este respecto me parece la de Wolf-Dieter Marsch, *Gegenwart Christ in der Gesellschajt* (Eine Studie zu Hegels Dialektik. München, 1965), que se distingue por su esmera filológico y su seriedad hermenéutica. No se puede decir lo mismo de obras más famosas (como Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Liberté et alienation. Louvain, 1953) o más recientes (como Bernhard Dinkel, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*. Bonn, 1974). <<

[5] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Ed. J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936, pags. VIII-IX. <<

[6] La edición crítica de las obras de Hegel realizada bajo los auspicios de la «Deutsche Forschungsgemeinschaft» y la «Rheinisch-Westfalische Akademie der Wissenschaften» (*G. W. F. Hegel. Gesammelte Herke*. Hamburg, 1968-), pese a haber publicado ya los tomos correspondientes a la fase 1801-1806, está encontrando precisamente en los dos primeros tomos (-1800) dificultades personales insuperables. <<

[7] *G. W. F. Hegel*. *On Christianity*. Early theological writings. Trad. T. M. Knox (y R. Kroner). Gloucester (Mass.), 1970 (^{1}1948). <<

[8] Un caso semejante de ensayo literario es *La Vida de Jesús* del verano anterior (1795); en este caso el ensayo parece serlo incluso de fondo: seguir hasta el final una idea —la concepción ilustrado-kantiana de la religión—, con la que probablemente Hegel no se hallaba identificado ni siquiera por entonces. Una carta un poco anterior de Schelling a Hegel (4 de febrero de 1795, traducida *infra*, pág. 58) insinúa incluso las posibilidades satíricas de un trabajo así, aunque no cuadrasen en este caso con las intenciones de Hegel. <<

[9] Zur *Chronologie von Hegels Jugendschriften*, en: Hegel-Studien, Bonn, 2 (1963), págs. 111-160. <<

[10] Cfr. v. g. la carta a Schelling del 24 de diciembre de 1794, *infra*, pág. 50. <<

[11] *Op. cit*. págs. 464-465. <<

[12] Vid. carta a Schelling de 16 de abril de 1795, *infra*, pág. 60. <<

[13] *G. W. F. Hegel. Samtliche Werke*. Ed. H. Glockncr. Stuttgart, 1927-1929. Tomo XI, pág. 561. <<

[1] 1794. Nohl 70-71. <<

[2] Febrero-abril 1795. Nohl 361-36:2. <<

[3] l795. Nohl 362-366. Apuntes de lectura del *Theologisches Journal* (Ed. por Hänlein y Ammon), tomos I y II (1793). Nohl va dando en las siguientes notas la página y tomo del *Journal* a que corresponden diversos pasajes de Hegel, sin pretender exhaustividad. Por ejemplo, la primera liase está tomada de I, 4 77, donde —al igual que en el manuscrito de Hegel— dice, por cierto, «Unkunde» (desconocimiento) y no «Urkunde» (documento), como lee Nohl. <<

[4] I, 126. Todo el paréntesis es una cita. <<

[5] I, 399 <<

[6] I, 116. <<

[7] I, 1-3 <<

[8] I, 455. <<

[9] II, 36 SS., 306. <<

[1] [Tachado:] Los mandamientos de la ley moral deben ser tenidos por mandamientos divinos, pues sólo bajo esta condición podemos aceptar a Dios como justiciero, la coincidencia de felicidad y moralidad. <<

[10] II, 29. <<

[11] II, 42 ss. Como indica Nohl, el resto del fragmento encierra citas de una obra de Gibbon que Hegel mismo menciona al final. <<

[12] 1795. Nohl 366-367. Apuntes de lectura sobre George Forster, *Ansichten vom Niederrhein. von Brabant. Flandern. Holland. England und Frankreirh. im April. Mai und Junius 1790*. [*Perspectivas sobre el bajo Rin. Brabante. Flandes. etc*] T. 1. Berlin, 1791. <<

[13] Pietista francesa (1648-1717). Jamarai Düval, citado más abajo, fue un célebre numismático austrofrancés (1695-1775). <<

(2) (Tachado.] El aspecto de una torre, sublime. <<

[1] Briefe 9-33. <<

[2] *Uber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der altesten Welt*. [*Mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo primitivo*.] 1793. <<

[3] Schelling, cinco años más joven que Hegel, se encontraba aún estudiando teología en Tubinga. <<

[4] Aquí falta en el manuscrito un pedazo de la página. <<

(3) Aquí falta en el manuscrito un pedazo de la página. <<

[5] Probablemente se han perdido dos cartas de Hegel a Holderlin y una de Holderlin a Hegel anteriores a esta carta. <<

[6] En el manuscrito faltan cinco líneas. <<

[7] Falta el resto de la carta. <<

[8] *Uber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. [*Sobre la posibilidad de que la filosofía tenga una forma*]. 1795. <<

[9] *Theodor G. von Hippel, Lebenslaufe in aufsteigender Lime*. [*Curricula en línea ascendente*]. Berlín, 1778 ss. <<

[10] Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*. 1794 ss. Hegel, como Schelling en su carta de respuesta, mezcla el final del título de Schiller con otro que les era familiar: Lessing, *La educación del género humano*. 1780. <<

[11] Cfr. *supra*, nota 9. <<

[12] Aquí línea y media hecha ilegible por la propia mano de Schelling. <<

[1] «No es fácil precisar qué estudios teológicos hizo Hegel en Berna, pues en sus papeles apenas aparecen nombres. Lo único que se puede citar son los *Memorabilien* —una revista teológica editada por Paulus—, las obras de *Mosheim*, los Comentarios de *Hugo Grotius*, aquí y allá los nombres de *Kant* y *Fichte*, el “Tractatus theologico-politicus” de *Spinoza*, las novelas de *Marivaux* —de las que afirmó que habían asestado en Francia un golpe de muerte a la ascética monacal y su contra natura—, los libros de viajes de *Forsler* y otros, así como la *Allgemeine Jenaer Literaturzeitung*.» (Rosenkranz 48.)

«Para la historia de la Iglesia estudió, sobre todo *Gibbon* y *Montesquieu*, de los antiguos a *Tucídides* con auténtica pasión (se han conservado fragmentos de una traducción). La “Histoire des deux Indes” de Raynàl, la Historia de Inglaterra de *Hume*, las obras históricas de *Schiller*». […] (Rosenkranz 60.) Cfr. *infra*, pág. 163, nota 1.

«Hegel se ocupó repetidamente en Suiza de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Todavía se conserva un extracto de ella con algunas observaciones, tal y como Hegel había hecho antes en el convictorio [de Tubinga] con la Crítica de la razón pura.» (Rosenkranz 86 s.)

«Ya hacia el final del período suizo se encuentran entre los papeles de Hegel extractos del *Maestro Eckart* y *Taulero*, copiados de revistas.» (Rosenkranz 102.) <<

[2] Nohl 367. <<

[3] Desde aquí el extracto está en latín. <<

[4] Dokumente 217 s. <<

[5] Vid. *supra*, pág. 47, nota 12. <<

[6] Dokumente 218 s. <<

[7] Los puntos de discusión más reciente sobre te última razón de la moralidad y la doctrina ética. <<

[8] Dokumente 462 s. Tres estudios. En nuestra edición sólo reproducimos el primer texto. El segundo se refiere a la obra de Fr. Seigneux, *Systeme abrégé de jurisprudence criminelle accommodé aux lois et à la constitution du pays*. 1756. El tercero versa sobre el capítulo 4.º, «Las contribuciones públicas», en: *Du gouvernement de Berne*. En Suisse, 1793.

Rosenkranz 60 informa de estudios muy detallados, «llegando hasta las tasas de portazgo», sobre la estructura financiera de Berna. Estos apuntes, al parecer perdidos, pudieran coincidir, en parte al menos, con estos materiales, que siguen en buena parte inéditos. Los extractos se hallan escritos en francés. <<

[9] Carta II de la edición por Hegel del panfleto de J. J. Cart, *Cartas confidenciales* [etc.] contra la oligarquía bernesa. <<

[10] Aquí se interrumpe el manuscrito. <<

[1] Escrito antes del 2 de noviembre de 1795. Nohl 152-211. Falta la primera hoja del manuscrito. <<

(4) [Subtítulo tachado:] A Comparación con la degeneración de una Constitución, vid. esbozo, a). <<

[5] Jesús encontró establecidos los más altos principios de la moral; no estableció otros nuevos: Mt. 22, 37: [«Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón»]; cf. Dt. 6, 5; Lv. 19, 18; Lv. 18, 5; Mt. 5, 48: «Sed, pues, perfectos», igual que Mt. 7, 12: [«Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos»), tiene una amplitud demasiado grande (también puede utilizarlos como máxima de prudencia) como para poder constituirse en principio moral. Hubiera sido realmente extraño que una religión como la judía, que puso a la Divinidad como su legislador político, no hubiera contenido también principios puramente morales. <<

[2] Lessing, *Nathan el Sabio*, acto II, l. <<

[6] De ahí que el abandono de una religión positiva se vea acompañado tan a menudo por la inmoralidad; si la fe era meramente positiva, entonces la responsabilidad la tiene ésta y no el abandono de la misma. <<

[3] De la oda de Klopstock «Vino del Rin» (1753). <<

[4] Lessing, *Nathan el Sabio*, IV, 7. <<

[5] Lessing, *Nathan el Sabio*, IV, 2. <<

[6] Lessing, *Nathan el Sabio*, IV, 2. <<

[7] J. R. A. Piderit, *Einleitung und Entwurf einer Religionsvereinigung* [*Introducción proyecto de una unificación religiosa*], 1781. <<

[8] Del poema de Schiller *El ideal y la vida*. <<

(7) En cuanto a lo último, las novelas de Marivaux, etc. <<

[9] De una estrofa suprimida de *Resignación*, de Schiller. <<

[10] Invierno 1795/96. Nohl 233-239. <<

[8] El carácter incondicional de la exigencia viene de la actividad de la razón; el hecho de que sea la felicidad lo que se exige proviene de la sensibilidad. <<

[11] 29 de abril de 1796. Nohl 211-213. <<

[12] La traducción de este pasaje no sigue las correcciones que Nohl le introdujo ni el sentido que resulta de las mismas. La traducción de la lectura de Nohl sería la siguiente (marcadas con ( ) las palabras que Nohl *elimina* y con [ ] las palabras que Nohl *agrega* al texto original para conformarlo al sentido que él da al pasaje): «Tanto en (la Iglesia cristiana) [la religión griega] como en cualquier otra que erige la moral pura como principio los mandamientos morales de la razón [no] se formulan y [no] se tratan como reglas del entendimiento; aquéllos son subjetivos; éstas, objetivas. Sin embargo, en la Iglesia cristiana lo subjetivo de la razón se fija como regla, como algo objetivo.» Al parecer, Nohl estimó que el acento negativo que adquiere en el texto la «moral pura», como principio de una Iglesia, se debe a un *lapsus* de redacción de Hegel. Frente a esto, sin embargo, hay que considerar: l) El lapso transcurrido entre la redacción del texto de l795 y la redacción de esta conclusión. 2) Los pasajes posteriores, de los años 1796 y 97, que confirman el acento negativo que va adquiriendo para Hegel la moral pura. <<

[13] Primavera-verano 1796. Nohl 214-231. <<

[14] Klopstock, *Der Hügel und der Hain* (1767). <<

[9] Las diferentes maneras de leer las antiguas leyendas (ya sea con el intelecto o con la imaginación) se pueden ver en el ejemplo de la historia de Moisés, donde se relata que había visto a Dios en el Sinaí. [a)] El lector cristiano común lo toma como una percepción sensible que ocurrió de acuerdo a las leyes que rigen todas nuestras percepciones sensibles. [b)] Recha, la ilustrada, dice [en *Nathan el Sabio*]: «Dondequiera que haya estado Moisés, estaba delante de Dios.» Ella admite la existencia objetiva de Dios, pero niega la posibilidad de que pueda ser percibida por los sentidos humanos y afirma que Dios estaba presente en todo lugar, aun cuando Moisés no pensase en d; es decir, que niega en particular la presencia sensible de Dios. [c)] Una tercera posibilidad es afirmar que en el lugar y en el momento en que Moisés creyó percibir la presencia de Dios la divinidad estaba verdaderamente presente, en el mismo sentido en que lo está toda sensación verdadera para nosotros. En esta afirmación no hay ningún juicio sobre el objeto de la sensación; lo que implica es solamente que cuando el hombre no piensa en Dios, Dios no está presente.

El primero de estos tres juicios afirma la percepción sensible de Dios en cuanto objeto; el segundo niega su percepción sensible, pero afirma su existencia; el tercero afirma la percepción de Dios, pero no en cuanto objeto. El primero afirma la intervención del entendimiento y de los sentidos de Moisés en el acontecimiento; el segundo, la intervención de su fantasía; el tercero, la intervención de su fantasía y de su razón. Para aquel que pronuncia el segundo juicio es solamente el objeto el que le habla, y sobre éste entonces pronuncia el juicio de acuerdo a las leyes de su entendimiento y de su experiencia. Para el espíritu de aquel que pronuncia el tercer juicio habla directamente el espíritu de Moisés; éste se le revela y él lo comprende (sin preocuparse por el objeto).

El primer juicio afirma una verdad subjetiva y objetiva; el segundo, una verdad objetiva, pero un error subjetivo; el tercero, una verdad subjetiva y, si se pudiera usar la expresión, un error objetivo. <<

[15] Terencio, *Eunuchus*. III, 5, *42*: «Si Júpiter supremo hace esto, ¿por qué no lo haré yo, un hombrecillo?» <<

(10) Lo que quería reafirmar era su fe. <<

[16] Aquí se interrumpe el manuscrito. <<

[17] 1796 (?). Rosenkranz 510-512. Reimpreso por Nohl —al igual que en nuestra edición— tras el último apéndice de *La Positividad*, con el que coincide temáticamente. <<

[1] Rosenkranz (60-61, 515-532), al transmitirlos, los ha asignado a la época de Berna. Aunque sus indicaciones cronológicas no sean siempre cuidadosas, esta referencia es aquí el único dato externo de que disponemos (además de que Rosenkranz insiste en él) y la crítica interna no tiene nada que objetar a una datación hacia el final del período suizo (al contrario, la hace plausible). Cfr. *supra*, pág. 69, nota l.

El fragmento número 11 fue publicado por Rosenkranz, junto con los otros fragmentos, en el *Literarisches Taschenbuch*, de Prutz, 1843; al reeditarlos en la *Vida de Hegel* —que nuestra edición toma como fuente para estos fragmentos— Rosenkranz omitió el fragmento 11. Su original alemán es fácilmente accesible en la edición Suhrkamp: *G. W. F. Hegel, Werke 1* (Ed. Eva Moldenhauer y Karl M. Michel). Frankfurt/M., 1971, pág. 438.

Sobre el fragmento número 18, escrito en francés y tenido a veces como mero extracto de una lectura francesa, escribe Rosenkranz (61 s.): «En Suiza Hegel no tenía otro remedio a menudo que hablar en francés, de modo que se ejercitó en *escribir* en esta lengua. Con predilección leyó a *Benjamín Constant*, por quien guardó interés toda su vida. A su modo trató en ensayos menores de temas políticos, por ejemplo la transformación que sufre lo *militar* cuando un Estado pasa de ser monárquico a republicano.»

Dos fragmentos frankfurtianos, que otras ediciones con distinto criterio cronológico suelen incluir en esta colección, quedan recogidos *infra*, págs. 257-259. <<

[2] Comentarios sobre la *Historia de la guerra de los Treinta Años*, de Schiller. La paginación citada corresponde a la 1.ª edición, 1793. <<

[3] En el texto alemán «apoyar» es la última palabra. <<

[1] La traducción y comentario de las *Cartas* confidenciales por Hegel puede muy bien datar de la época bernesa, en la que —como sabemos por Rosenkranz 61— Hegel había estudiado con detalle el sistema financiero de Berna (cfr. *infra*, pág. 206). También el extracto de Seigneux (*supra*, pág. 71, nota 8), al parecer del invierno 1795/96, es utilizado *infra*, págs. 185 s., 191. Para no deformar la perspectiva cronológica en una edición de inéditos, colocamos este único texto entonces impreso en un lugar más adecuado a su tiempo probable de elaboración.

Índice de Hegel

1.ª	carta:	Constitución del Vaud bajo Saboya
2.ª	"	Vaud pasa a ser posesión de Berna, que confirma sus derechos.
3.ª	"	Berna se apodera de los bienes eclesiásticos.
4.ª	"	Berna hace que cesen los estados territoriales y ejerce el poder legislativo.
5.ª	"	Berna usurpa el poder de imponer cargas y la propiedad de los bienes del Estado.
6.ª	"	Berna usurpa el poder judicial y suprime en especial el procedimiento jurídico al apresar a Martin y en los sucesos de 1791.
7.ª	"	Continuación.
8.ª	"	Disposición del poder armado.
9.ª	"	Servicios militares en el extranjero.
10.ª	"	Berna ejerce el poder eclesiástico. Destino de los archivos del Vaud.
11.ª	"	Los gobernadores berneses.
12.ª	"	El resto de la aristocracia.

Hegel omitió en su edición —aparte de otros pasajes menores de carácter personal, perorativo o meramente enumerativo— las cartas 8.ª (por redundante) y 9.ª (tal vez por desacuerdo con la repulsa de la guerra

expresada en ella). Por tanto la versión original del libro de Cart constaba de dos capítulos más.

A continuación reproducimos sólo los comentarios de Hegel que no pueden ser considerados como meras notas de traducción y edición, pese a que servirían para demostrar lo exactamente que conocía Hegel la historia política de Suiza. La edición de Cart por Hegel es actualmente accesible en la reimpresión comentada por Wolfgang Wieland, *Hegels erste Druckschrift*. Jean Jacques Cart, Vertrauliche Briefe. Göttingen, 1970. Dokumente 247-257, 457-462 sólo trae los fragmentos seleccionados por Hofmeister. <<

[2] Cart vivía aún. <<

[11] Aquí hay que notar además: a) que en Berna aún se sigue torturando; b) que la confesión del delincuente no es precisa para la condena a muerte. <<

[3] *El Espíritu de las Leyes*. V, 8; VI 11, 5. <<

[1] Rosenkranz 470-490. <<

[2] «Tal» = valle. <<

[3] «Alp» = pasto, puerto. <<

[4] Christoph Meiners, *Briefe über die Schweiz*. [*Cartas sobre Suiza*.] Frankfurt, Leipzig, 1785. <<

[5] «Bach» = arroyo. <<

[6] «Berg» = monte. <<

[7] «Loch» = agujero. <<

[1] Briefe 38-40. <<

[2] Los versos entre paréntesis están tachados en el manuscrito. <<

[1] Dokumente 219-221. Hay edición crítica del HEGEL-ARCHIV en: Rüdiger Bübner (Ed.), Hegel-Tage Villigst, 1969. *Das alteste Systemprogramm*. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus (= Hegel-Studien, Beiheft 9). Bonn, 1973. <<

[1] Invierno 1796/97. Nohl 370-371. <<

[2] Primavera 1797. Nohl 368. Al comienzo del esbozo Nohl ha omitido un texto que comenta Hegel, dejando sólo su referencia: «Josefo, Antigüedades Judías, libro I, cap. 4.» <<

(12)

— por una parte, Nimrod.

— por otra, Noé, que ahora se puso a matar animales y los recibía de Dios en propiedad.

— sólo respetar la sangre, porque en ella reside la vida. <<

[3] Nohl ha omitido el resto del párrafo con la siguiente nota: «Lo que sigue sobre Abraham lo he tachado por reiterativo. La única frase interesante es: “El espíritu de los griegos es belleza; el de los orientales, sublimidad y grandeza.”» <<

[4] Primavera 1797. Nohl 368-370. <<

[5] Antes de julio de 1797. Nohl 371, 246, 371-373. <<

[6] Después de noviembre de 1797. Traducido directamente del manuscrito: *Hegel-Nachlaß*, Bd. 11, Bl. 18vb-20vb. <<

[7] Todo el párrafo siguiente, tachado con un trazo vertical a pluma. <<

[8] En *Génesis* 29 es Jacob, hijo de Isaac, el protagonista. A este pasaje parece referirse Hegel y no a la historia de Isaac y Rebeca (*Génesis* 24). <<

[9] Después de noviembre de 1797. Nohl 373-374. Completado directamente del manuscrito: Hegel-Nachlaß. Bd. 11, Bl. 21rb. 23rb/líneas 2-4. 23vb/líneas 14-25 y 33-34. 24^{r}/líneas 1-7. <<

[10] Verano-otoño 1798. Nohl 243-245. <<

(13) [Tachado:] ya que para un hombre de ánimo puro no hay nada más exasperante que la vista de un hombre que ha sido matado —ya sea en virtud de una sentencia justa o sin ella— por un poder físico abrumador, contra el cual no puede tener ni una reacción de defensa. <<

[14] [Tachado:] que no era algo que tuviera que ser reconciliado por el hombre a través de la religión. <<

[15] [Tachado:] como si reivindicara la vida de los hombres, su sangre; Moisés reivindica por la misma razón, para Dios, la sangre de los animales sacrificados. (Levítico, 17.) <<

[11] 1798. Del manuscrito: *Hegel-Nachlaß*, tomo 11, hoja 28 verso. <<

(16) [Tachado:] lo mismo que una cerda y <<

[12] Aquí la última línea del texto se hace ilegible. <<

[1] Antes de julio de 1797. Nohl 374-377. <<

[17] [Tachado:] la unidad teórica es vacía, carece de sentido, sin una multiplicidad; sólo es pensable en relación con ésta. <<

[2] Verano 1797. Nohl 377-378. <<

[18] [Tachado:] entonces la unión es imposible, y si el hombre tiene fuerza suficiente para aguantar —a pesar de todo— esta separación, entonces se opone al destino, sin llegar a ser derrotado por el mismo. Si el hombre no tiene esta fuerza, entonces pone esta unión [entre impulso y realidad] en un estado futuro y la espera de un objeto ajeno, unificante, ya que [el hombre] no pone nada en el objeto que no esté en él. Ahí donde el hombre une lo no-unificable, ahí está la positividad. <<

[3] Aquí corresponde a continuación la primera versión de otro fragmento sobre el amor, reproducida parcialmente infra, págs. 261-265 en las notas de la segunda versión como textos tachados. <<

[19] Después de noviembre de 1797. Nohl 382-385. <<

[1] Hegel escribió primero «el pueblo» y luego lo tachó y cambió por «los ciudadanos». Todo el título fue tachado luego (por otra mano) y sustituido por: «Sobre las nuevas condiciones internas de Württemberg, en especial sobre las faltas de la constitución de los magistrados.» <<

[2] Lasson 150-154. Haym 67, 65 s., 483 ss. <<

[1] Rosenkranz 23 s. <<

[1] Dokumentle 383-384. <<

[1] J. H. K. von Carmer, autor del Código Civil Prusiano en vigor desde 1794. <<

[1] Nohl 378-382. De una primera versión (hacia noviembre de 1797) proceden los pasajes tachados. <<

(20) [Tachado:] pero no un sentimiento en el cual se pueda diferenciar entre algo que siente y algo que es sentido de una manera tal que esto último pueda ser aprehendido por el entendimiento y convertirse así en objeto. El amor es un sentimiento de lo viviente. En cuanto vivientes, los amantes son uno. Ellos sólo pueden diferenciarse con respecto a lo mortal… <<

(21) [Tachado:] Esta unión concordante es vida completa, porque en ella también se ha cumplido con la reflexión; la unión no-desarrollada tenía frente a sí misma la posibilidad de la reflexión, de la separación. En esta unión, sin embargo, la unión y la separación han sido unificadas. Se trata entonces de un [ser] viviente que ha sido opuesto a sí mismo (y que ahora se siente a sí mismo), pero que, sin embargo, no hizo de esta oposición una oposición absoluta. Lo viviente siente en el amor lo viviente. Es así cómo en el amor están resueltas todas las tareas: la reflexión con su unilateralidad destructiva, y la oposición infinita de la unión-concordancia inconsciente no-desarrollada. <<

[22] [Tachado:) por suprimir la visión mutua, en la que subsiste todavía lo separado, se toca, se palpa, se interpenetra [lo amado]. <<

[23] [que] se hace planta; partiendo de lo que está más unido, avanza a través de la animalicidad hacia la vida humana; lo separable, por su parte, vuelve al estado de la separabilidad. Los espíritus de los amantes, sin embargo, se unen más que nunca, haciendo a un lado todo lo que se hallaba separado de su conciencia precisa; todos los puntos en los que uno de los amantes ha tocado al otro o ha sido tocado (puntos que antes han sido sentidos, pensados separadamente), se emparejan, los espíritus se intercambian. <<

(24) El niño *es* sus mismos padres. <<

[25] pero únicamente entre los amantes mismos. <<

[26] en que lo separado sea capaz de una unificación en el sentir. <<

[27] sean una parte de. <<

(28) En este caso, el más pobre [de los dos amantes) se resiste con pudor a aceptar algo del otro que es más rico, porque éste ha realizado un acto de oposición, se ha colocado fuera del ámbito del amor, ha demostrado su independencia. Pero el que posee [más] se adelanta a este temor que su propiedad despierta, al cancelar él mismo su derecho de propiedad (derecho que le corresponde frente al todo el mundo) frente al [otro) amante, ofreciéndole [su propiedad] como regalo. Los regalos son enajenaciones de una cosa que no puede, en absoluto, perder su carácter de objeto. Solamente la sensación del amor, la fruición es común. Lo que es un medio de la fruición, lo que es algo muerto, es sólo propiedad; y puesto que el amor no hace nada unilateral, [el amante] no puede tomar [para sí) nada que siga siendo todavía un medio, una propiedad aun en el acto que se adueña de algo; acto que es la unificación del dominio. Una cosa, algo que está fuera de la sensación del amor, no puede ser común, precisamente porque es una cosa; así, o bien no pertenece a ninguno de los amantes, o bien a cada uno de ellos le pertenece una parte específica de la cosa.+

«Comunidad de bienes» indica el derecho de cada uno sobre la cosa, indica la parte correspondiente a cada uno; parte que puede ser una parte igual o una parte indeterminada.+

La comunidad de bienes incluye siempre una partición, o dicho con mayor precisión, la necesidad de esta partición. Indica [en consecuencia) algo particular, algo que es propiedad. Aunque ello no presuponga la partición de los medios inmóviles, de lo muerto, sí presupone su necesaria partición en el uso. Aquella indistinción de la propiedad hasta el momento en que se la use permite a la «comunidad de bienes» crear la ilusión de una cancelación completa de los derechos. En el fondo persiste también un derecho sobre aquella parte de la propiedad que no se consume directamente, sino que sólo se usa; pero se guarda silencio sobre ello. En la comunidad de bienes las cosas no son «propiedades»; sin embargo ahí está, escondido en ella, el derecho sobre una parte de la cosa, la propiedad de una parte de la cosa. La manera habitual de los amantes de cancelar mutuamente sus derechos sobre

las cosas y de considerar esto como una prueba de amor (el «derecho personal» se excluye ya por su mismo nombre del amor, como un servicio que le es execrable) tiene que ser juzgada de acuerdo con estas conclusiones. <<

[1] Otoño 1798. Nohl 385-398. <<

[29] [Tachado:] Y la unidad concordante es, por tanto, una unidad limitada —no la unidad del entendimiento, que es también una unidad imperfecta; la unidad del entendimiento deja subsistir los [elementos] separados como separados, las sustancias siguen estando separadas—; la unificación es objetiva, en la unidad concordante de la voluntad los [elementos] separados no son sustancias; se excluye por completo uno de los dos opuestos, el otro es elegido, es decir: se produce una unificación entre la representación y el que representa; el que representa y lo representado se unen en algo idéntico: esto es la acción. El elemento moral de la acción está en la elección; la unificación en la elección consiste en que lo excluido es algo que separa, en que lo representado, lo que se unifica en la acción con el sujeto que se representa de la acción es, ya en sí mismo, algo unificado; es inmoral [, en cambio,] si lo representado es algo que separa. La posibilidad de la oposición es libertad; el oponer mismo, un acto de libertad.

La acción moral es incompleta e imperfecta, porque presupone la elección; la libertad, los opuestos, la exclusión de algo opuesto. Cuanto más ligaduras unen a este elemento excluido [con el resto], tanto mayor es el sacrificio, la escisión, tanto más infeliz es el destino. Cuanto más grande es el individuo, tanto más desgarrada es la idea del hombre; cuanto más intensa es su vida, tanto más pierde en extensión y tanto mayor es su nueva escisión. La moralidad es la adecuación, la unificación con la ley de la vida; pero si esta ley no es la ley de la vida, sino que es —a su vez— una ley ajena, entonces se produce la máxima escisión; objetividad. <<

[2] Un signo trae aquí el texto de *infra*, pág. 277. <<

(30) [Tachado:] En la denominación el A real es activo, el B real es pasivo; la síntesis C es el objetivo; C es una idea en A y en ese sentido B es un medio; pero también A es algo que obedece a C, que está determinado por él; A está dominado con respecto a C y domina por lo que hace a B; puesto que C es al mismo tiempo un fin de A, C sirve a A y domina a B. <<

[3] Aquí una cuartilla con extractos de la *Ilíada* sobre el «fatum». <<

[31] [Tachado:] «B»: la moral en el sermón de la Montaña, Mateo 5-7. [Vid. *infra* pág. 282.] <<

[4] Aquí un signo envía lo que sigue *supra* a pág. 272. <<

[5] Otoño-invierno 1798/99. Nohl 398-402. <<

[1] Hegel escribió *El Espíritu del Cristianismo* en dos versiones. Nohl se atiene a la segunda; pero trae algunos fragmentos de la primera versión (otoño 1798 para la primera parte y otoño-invierno 1798/99 para la segunda parte) en forma de referencias a pasajes tachados. Nuestra edición los reproduce, como Nohl, a pie de página, llamados por asteriscos. <<

[2] Otoño-invierno 1798/99. Nohl 245, 260. <<

[32] [Tachado:] agua que sólo se podía dominar, con la cual no se podía jugar. <<

[33] [Tachado:] hizo que Sara expulsara al desierto a su hijo Ismael junto con la madre de éste, porque perturbaba la unidad en su hogar. <<

(34) [Tachado] En los sentimientos de José, al parecer, no había ni siquiera rasgos de una existencia que no se hallara en la dependencia física. <<

(35) [Tachado:] Los sacerdotes de Cibeles, de la divinidad sublime que es todo lo que es, fue y será, y cuyo velo no levantará ningún mortal; sus sacerdotes estaban castrados en cuerpo y en espíritu. <<

[36] [Tachado:] El Señor no podía entrar en posesión completa —la aniquilación— de aquello que estaba designado para servirle; esto último tenía que conservar, por lo menos, una vida vegetal. <<

[37] [Tachado:] lo eterno estaba muy muy alejado de ellos. <<

[3] *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Berlín, 1783. II, 31-54. <<

[38] [Tachado:] Levítico 25, 23 ss. y v. 84: no podéis enajenar nada, porque la tierra es mía, vosotros sois extranjeros y miembros de una nación ajena para mí. <<

[39] [Tachado:] Deuteronomio 4, 19-20. «Cuando levantes tu vista al firmamento y veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército de los cielos, no vayas a prosternarte y adorarlos. Tu Dios los ha asignado a todos los pueblos que habitan bajo el cielo. A vosotros, en cambio, el Señor os ha elegido.» <<

[40] [Tachado:] No podían, como ciertos fanáticos de épocas posteriores, entregarse a la espada [del verdugo] o aceptar la muerte por inanición, ya que no dependían de una idea, sino de una existencia animal; creían en su Dios porque al estar totalmente enemistados con la naturaleza, encontraron en él la unificación con ésta a través de la dominación. <<

[4] 1799 (quizá hasta 1800). Nohl 261-342. <<

[5] Aquí Hegel ha dejado un hueco, que debe ser rellenado con el texto del «Esbozo», supra, pág. 267. <<

(41) [Tachado:] [a] La necesidad no puede manifestarse de otra manera. Sin embargo, la profanación de un objeto sagrado con una acción sin importancia puede surgir solamente a partir de un menosprecio del mismo; y un respeto, por mínimo que sea, actuará prohibitivamente contra la manifestación de una ocurrencia o de una arbitrariedad. El contraste entre la sacralidad de un objeto o de un mandamiento y la profanación del mismo es tanto más grande cuanto menor es la necesidad y cuanto mayor fue la arbitrariedad de la profanación. Jesús mostró todo su desprecio frente a la servidumbre bajo tales mandamientos objetivos al transgredirlos personalmente y al permitir que se transgredieran. <<

[42] [Tachado:] Que son subjetivos en cuanto se fundamentan en una actividad del ser humano, en una de sus facultades. <<

[43] [Tachado:] Gracias a las cuales estos pueden subsistir. <<

[44] [Tachado:] Tales leyes [morales] son de acuerdo a su naturaleza parcialmente positivas, ya que representan solamente la reflexión sobre una fuerza parcial, ajena a las otras que se excluyen o se dominan por ella. Sin embargo pueden convertirse también en *enteramente* positivas, si no actúan ni siquiera como una fuerza del hombre sino como un poder extraño, si este Señor ni siquiera se encuentra *en* el hombre sino completamente fuera de él. Jesús para convertir estos mandamientos en subjetivos no tomó el camino que consiste en mostrar que se trata de leyes universales, las cuales reciben su universalidad del hecho de que son manifestaciones de una facultad humana, de la facultad de lo universal, de la razón, por lo cual estas leyes aparecen como productos de una fuerza humana, desapareciendo su objetividad, su positividad. Pues lo universal se opone a lo particular y, cuando domina, éste último es lo oprimido: es así como siempre permanece algo positivo. Por esto, aquél que quiso reconstruir al hombre no pudo elegir este camino que lleva a un desgarramiento apenas menor [que el anterior]. Actuar según el espíritu de la ley no podía significar para él actuar por respeto al deber y en oposición a las inclinaciones, puesto que una parte del espíritu (no se puede hablar de otra manera ante este desgarramiento de la interioridad) se encontraría entonces, por este actuar mismo, no *en* el espíritu, sino en oposición contra el espíritu de las leyes. <<

[6] Kant, *Crítica de la razón práctica*, parte I, libro 1.º, parte III. <<

[45] [Tachado:] No es el apoyo de la disposición moral por la inclinación, sino una disposición moral inclinada; es decir, una disposición moral sin lucha. <<

[7] Aquí y tres líneas *supra* decía primero «realidad» (*Wirklichkeit*), en vez de «ser» (*Sein*). <<

(46) [Tachado:] Por esto, todo mandamiento sólo es capaz de expresar un deber, puesto que es universal; su insuficiencia se descubre de inmediato al no expresar un ser. Jesús opone a un mandamiento del tipo «no matarás», una virtud: la disposición del amor hacia los hombres. Ésta no sólo hace superfluo aquel mandamiento en cuanto a su contenido, sino suprime también el mandamiento en cuanto a su forma, eliminando la oposición de la misma en cuanto algo que manda contra algo diferente que se resiste; en cuanto aleja todo pensamiento sobre el sacrificio, la destrucción o la subyugación del sentimiento tiene, al mismo tiempo, una plenitud más rica y más viviente que el mandamiento frío de la razón. <<

[47] La interpretación de la expresión va en apoyo del sentido que hemos dado a la palabra πλήρωμα. Los intérpretes hallan dificultad en este sentido porque la expresión «loco» es más débil que la de bribón, pues no juzgan estas palabras según la mentalidad de donde provienen, sino por la impresión que causan. Según esta impresión, cabe decir que al que ha sido llamado «loco» le declaran «sui iuris» y que por tanto puede replicar, si es tan despierto como el otro, y llamarle a su vez «loco». <<

[48] [Tachado:] El amor exige la superación del derecho que se originó en una desavenencia, en una ofensa; exige reconciliación. <<

(49) [Tachado:] La deficiencia de la ley y del derecho, como también la del respeto ante la ley, se aclara por sí sola (en ambos casos, en el del deber y en el del permiso) si se les confronta con una virtud, con una relación viviente, πλήρωμα Punt de todas las leyes. <<

(50) [Tachado:] La virtud no se opone solamente a la positividad, sino también a la falta de virtud, a la inmoralidad. <<

(51) [Tachado:] Pero lo opuesto a la virtud es inmoralidad, vicio. El moralista especulativo, el maestro moralizante hace una descripción filosófica de la virtud: su descripción tiene que ser deducida, no puede haber contradicción en ella; la descripción de una cosa es siempre la cosa representada. Si compara esta representación, este concepto, con lo viviente, dirá que éste debe ser así; entre el concepto y la modificación de un ser vivo no debe haber otra contradicción que ésta: que el primero es algo pensado y el segundo algo existente. Una virtud meramente especulativa es y es necesaria; es decir, que su concepto no puede coexistir con su contrario; no hay en ella ninguna alteración, ningún logro, ni generación ni declinación, solamente concepto. Y a un concepto así se pretende unirlo con lo vivo. [En cambio] la virtud, en cuanto modificación de lo viviente, es y también no es; puede tener su origen y su declinación. Para el moralista especulativo es perfectamente posible entusiasmarse con un apasionado examen de lo virtuoso y de lo vicioso; sin embargo, lo que hace realmente es dirigir la lucha contra lo viviente, polemizar contra él o calcular fríamente sus conceptos. El maestro del pueblo que quiere mejorar al hombre no puede hablar, es verdad, de la formación de las virtudes, del camino de formación que lleva a la virtud, pero sí de lo destructivo del vicio y del retorno a la virtud. La destructividad del vicio consiste en que trae el castigo para el hombre. El castigo es la mala consecuencia necesaria de un crimen; pero no toda consecuencia puede llamarse castigo: por ejemplo, el empeoramiento del carácter a consecuencia del crimen no puede llamar así; no se puede decir que mereció empeorarse. <<

[52] [Tachado:] O sea, que merece su punición: la necesidad con que se sigue está en algo externo y se corresponde con el delito. <<

[53] [Tachado:] La ley, igual que el castigo y la acción, es algo objetivo que no se puede destruir; el castigo representado como destino es de un carácter enteramente diferente. El hombre aprisionado en un destino no tiene que ver con la ley. <<

(54) [Tachado:] La infracción, el crimen y el castigo no están vinculados entre sí por la relación de causa y efecto; el vínculo determinante de esta relación sería algo objetivo, una ley. En este caso, causa y efecto, en cuanto absolutamente separados, no se podrían unificar. El destino en cambio, la ley que se reactiva contra el criminal, puede cancelarse porque él mismo instituyó esta ley; la separación que él hizo puede desaparecer en la reunificación. Esta reunificación es el amor. <<

(55) [Tachado:] Así el destino no es algo ajeno como el castigo, no es una realidad fijada como la mala acción dentro de la mala conciencia. El destino es la conciencia que se tiene de sí mismo, pero en cuanto de un ser enemistado; lo que es entero puede reconstituir en sí la amistad, puede volver a su vida pura a través del amor. Así la autoconciencia del hombre vuelve a ser de nuevo una fe en sí mismo; la visión interna de sí mismo se ha transformado y el destino se ha reconciliado.

Por eso el perdón de los pecados no es, de una manera inmediata, la cancelación del castigo, puesto que cada castigo es algo positivo, algo real, que no puede ser destruido; no es [tampoco] la cancelación de la mala conciencia, puesto que ninguna acción cometida se puede transformar en algo no-cometido, sino destino reconciliado a través del amor. El destino ha surgido o bien de una acción propia o bien de la de otros. <<

(56) [Tachado:] Ni tampoco lo disuelve en pensamientos; así, su sufrir es un justo destino; sin embargo puede superar este sufrir, este destino, si renuncia al derecho que ha sido atacado; si perdona al ofensor su falta. Ambas cosas, la lucha por los derechos y la renuncia dolorosa a los mismos, representan un estado antinatural; esto se revela por el hecho de que en ambos casos existe una contradicción, ambas cosas se suprimen a sí mismas. <<

[57] [Tachado:] No a sí mismo, no a algo que sea suyo. <<

(58) [Tachado:] Es una autodestrucción que, finalmente, se tiene que retirar al vacío. <<

(59) [Tachado:] Tanto la lucha como el perdón deberían tener sus límites, pero no hay nada que no pudiera ser defendido, nada que no pudiera ser abandonado. Así, Jesús, más en su comportamiento que en sus palabras, vacila entre los dos. Si el hombre se enmaraña en un destino por el acto de otra persona, lo puede reconciliar si ni siquiera deja que la enemistad se establezca por su lado, o si cancela= la enemistad perdonando al ofensor y reconciliándose con él. <<

[60] [Tachado:] y este perdón se sigue necesariamente del primero; pues el primero es lo opuesto de la enemistad y de las oposiciones jurídicas, o la cancelación de las mismas, y son éstas únicamente las que suscitan el destino. El que ha opuesto a otros a sí mismo, y él que es reconciliante con aquellos que se han enfrentado con él, posee el ánimo capaz de superar los derechos y las enemistades que ha suscitado. El ánimo reconciliante frente a ofensores es meramente otro aspecto del ánimo reconciliante frente a ofendidos; es la reconstitución de la vida que se hirió a sí misma, es la superación del destino suscitado a través de la propia acción. Por eso, Jesús repite tan a menudo: Como perdonéis las faltas de los hombres, así os perdonará el Padre Celestial. <<

[61] [Tachado:] De acuerdo con los cuales se juzga; leyes que se colocan por encima de los otros hombres (por lo cual, todo el mundo llega a estar debajo de ellas, puesto que la vida está por encima de todos). <<

(62) [Tachado:] El sentido no puede ser: dispensad a otros de la rectitud y el amor y lo estaréis también vosotros. <<

(63) [Tachado:] al cual estaréis sometidos igual que los otros, y por encima del cual no os podréis elevar nunca mediante del amor. <<

(64) [Tachado:] y que por eso cree en él. Solamente la igualdad del corazón puede hacer surgir la fe mutua. <<

(65) [Tachado:] Hay, por cierto, un triste contraste entre el sentimiento del alma bella y el reconocimiento de un alma bella por parte de otra, de una parte, y el espíritu judío y la forma como éste tuvo que recibir el anunciado perdón de los pecados, por otra. De esta comparación, sin embargo, se aclara todavía más el espíritu de Jesús y el espíritu de los judíos. Se aclara también la causa por la cual Jesús expresaba [sus pensamientos] en la forma del perdón de los pecados. No había nada que hubiera sido tan incomprensible para los judíos como esto. Si lo hubieran podido considerar sin odio, habrían dicho que era la manifestación de un demente. <<

[66] [Tachado:] Si se pudieron hacer culpables solamente frente al Señor, si solamente a él le podían rendir penitencia, entonces les debía ser inconcebible cómo un hombre era capaz de anunciar el perdón de los pecados, de encontrar la certeza de este perdón en el amor; tenía que ser incomprensible cómo podía existir un espíritu entre los hombres que estuviera por encima de las leyes y de la dominación; cómo podía existir una unión viviente que derritiera todas las cadenas y en la cual estuviera la suprema libertad. Les era inconcebible que en la fe mutua pudiera desaparecer toda dominación; que el Señor y la ley aparecieran sólo junto con el crimen. <<

(67) [Tachado:] ¿Qué son mil relojes que hayan recorrido automática y correctamente todo el tiempo que estaba en sus cuerdas, frente a un único momento tal del amor? ¿Quién podría desear que Magdalena se hubiera acomodado al destino de la vida judía, que se hubiera mantenido dentro de la justicia de su época, en vez de retornar, después de pecar, a la bella conciencia a través del amor? <<

[68] [Tachado:], por así decirlo. <<

[69] [Tachado:] La disposición virtuosa —la palabra «disposición» tiene el inconveniente de no denotar al mismo tiempo la acción, la virtud en acción —. [Observación al margen de la *segundo*, versión.] <<

[70] [Tachado:] Junto al mandamiento sobre el amor a Dios coloca el mandamiento (similar en importancia y en rango) del amor al prójimo; éste no es un amor a todos los hombres —«El amor hacia el prójimo, en caso de convertirse en un deber, tendría, naturalmente…»—. Kant, Etica [*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797] pág. 39. [Observación al margen de la segunda versión.] <<

[71] [Tachado:] Por supuesto que solamente puede ser mandado aquello que depende de la voluntad, y por alguien de quien esta voluntad depende; por supuesto que solamente puede ser mandado aquello que tiene carácter de deber, y que únicamente puede mandarse a voluntad. El deber expresa la oposición entre el pensamiento y la realidad. Es bien cierto que, en este sentido, el amor no puede ser mandado. <<

(72) [Tachado:] Jesús no pudo oponer directamente el amor a la falta de amor de los judíos, puesto que la falta de amor en cuanto a algo negativo tiene que mostrarse necesariamente en una forma, y esta forma es su elemento positivo, es la ley y el derecho. Aparece siempre en esta forma legal, como en la historia de María Magdalena a través de la boca de Simón: si fuese profeta, sabría que es una pecadora. Lo mismo ocurre con los fariseos, para quienes es escandaloso que se mezcle con publicanos y pecadores. <<

[73] [Tachado:] fuerza o un conjunto de fuerzas parcialmente objetivado. <<

(74) [Tachado:] El momento de la divinidad sólo pudo ser instantáneo, lo suficiente para que la fantasía pudiera cumplir la difícil tarea de fijar el amor en la *cosa*. <<

(75) [Tachado:] Jesús unas veces se llama a sí mismo hijo de Dios, otras hijo del Hombre; en la relación de un padre con su hijo vemos generalmente sólo la conexión del primero con el segundo, el que éste fue procreado por aquél, y después existe como un ser independiente. Pero [pensados así] son dos seres totalmente separados y cada uno existe para sí. Jesús se siente mucho más íntimamente vinculado con lo que es su padre *es*; ¿no es que el hijo debe tener la misma naturaleza que el padre? <<

(76) [Tachado:] puede ser feliz o infeliz. <<

(77) [Tachado:] La autoconciencia pura es el apartamiento de todo lo muerto.
<<

[78] [Tachado:] la autoconciencia pura. <<

(79) [Tachado:] Su divinidad puede ser solamente aquello que él siente como existiendo por encima de esta conciencia, la totalidad de los objetos y su Señor. La divinidad misma es tanto más pobre cuanto más majestuosamente se eleva por encima de todas las cosas, por encima de todas las fuerzas de la vida. <<

(80) Jesús declara y repite a menudo que lo que él hace no es su acción, que lo que él dice no son sus pensamientos; que toda su fuerza y toda su doctrina le viene del Padre. No dispone de otra legitimación para su crítica del judaísmo y de su doctrina que esta convicción firme: que lo que habla por su boca está, sí, en él; pero, al mismo tiempo, es algo superior a él, en cuanto ser que está presente, hablando y enseñando en este preciso lugar. Por eso nunca se llama a sí mismo Dios, sino Hijo de Dios; no es Dios, porque es un hombre. Sin embargo, en cuanto hombre es al mismo tiempo hijo de Dios, es de un rango superior. Hay en él simultáneamente una naturaleza superior a la condición que es prisionera de las limitaciones. La fe que espera de los judíos es meramente la fe, en razón de la revelación de su Padre, en que ellos mismos han nacido de Dios. Cuando Pedro reconoció en él al Hijo de Dios, al Hijo de la Vida, él le dijo: esto no te lo reveló tu finitud, sino mi Padre.+

La conexión entre lo finito y lo infinito es por supuesto un misterio sagrado, porque ella es vida y, por tanto, misterio de la vida. Ahora bien, si se habla de una diversidad, de una naturaleza humana y de otra divina, entonces no se puede establecer unión alguna, puesto que si ambas se ponen como absolutamente diferentes, no hay unión alguna en que no se conservaran como dos entidades.+

Lo que debió indignar a los judíos al máximo es la relación de un hombre con Dios parecida a la de un hijo con el padre (padre, igual que un tronco es padre de las ramas, de las hojas y de los frutos), dado que ellos habían establecido un abismo infranqueable entre la esencia humana y divina y no le concedían a la naturaleza humana participación alguna en la naturaleza divina.[8]

Jesús se llama a sí mismo también Hijo del Hombre. Un miembro de la vida unida, indivisa o infinitamente articulada puede ponerse como una parte, puede distinguirse de las otras. Esta vida modificada está, en cuanto vida pura, en la totalidad pura de la vida. Como modificación, se opone a otras.

El Padre tiene vida en sí mismo, y así dio también esto al hijo: tener vida en sí. Y porque él es el Hijo del Hombre le dio poder y la facultad de juzgar; lo unido carece de poder porque frente a él no hay nada hostil, nada que entable lucha con él. Algo real, por otra parte, como es el hombre, puede ser atacado por fuerzas enemigas, puede entrar en una contienda. Solamente él puede tener frente a sí algo ajeno (que, por más que no k afecte directamente, se ha separado, se ha desprendido y no quiere vivir y gozar junto con él), solamente él puede estar en relaciones de derecho, puede lijar y mantener los límites pacíficos de las separaciones, solamente él puede enjuiciar.+

Jesús llama a la conciencia de haberse evadido de las realidades, de estar impelido por Dios, Espíritu de Dios. La figura en que debe aparecer todo lo divino, la teofanía que impugnaba lo real, debe tener una forma. Esta actividad se dirige contra lo limitado, pero ella misma aparece dentro de una forma, por más que ésta sea la más libre de todas. Por eso, en este fenómeno de la misma se puede distinguir todavía entre forma exterior y esencia; la esencia es lo que impulsa, lo activo: por esta razón puede hablar todavía Jesús de un Espíritu de Dios. Si se distingue en el hombre entre el Hijo del Hombre —la individualidad— por una parte, y el Hijo de Dios, en el que mora el Espíritu de Dios por otra, entonces la modificación, lo que ha sido sólo vivificado por Dios, es algo vulnerable y no es sagrado en sí. Entonces, si se ofende a la individualidad, no se ha vulnerado con ello a la divinidad. Un pecado contra el Hijo del Hombre puede ser perdonado; no así un pecado contra el Espíritu Santo.

Por encima de las individualidades en pugna hay algo superior. De ahí que la ofensa contra el primero puede ser perdonada por el amor, mientras que en el segundo caso se ha pecado contra el amor mismo, se ha renunciado a toda participación en lo divino. Mientras Jesús estaba entre sus discípulos, éstos se regían por la fe en él, por la fe de que en él, un hombre, había algo divino. Esta fe no era todavía el Espíritu Santo; es verdad que ellos no podían tener esta fe sin un sentimiento de la propia divinidad, pero este sentir y su individualidad estaban todavía separados. Esta individualidad dependía de la de otro hombre; lo divino en dios y ellos mismos no estaban

todavía unidos. Por eso, Jesús les prometió (para después de su alejamiento que les privaría de un sostén ajeno) el Espíritu Santo que derramaría sobre ellos; su dependencia de él cesará con su muerte, y ellos encontrarán en sí mismos la guía de la verdad, serán hijos de Dios. Más adelante se mostrará en qué medida era posible la realización de esta esperanza de su maestro.[9]

Amor a) restringido a pocos;

b) activo, pero no entre los cristianos: la supresión de la propiedad, la comunidad de las mujeres, el comer, beber y orar no son acciones. En consecuencia, creyentes unificados solamente en el concepto, amantes; no están unificados —en unión viviente— en su Dios.

Jesús llama a la conciencia de la libertad y a la armonía divina, a la animación de todas las formas de la vida por la divinidad, la luz y la vida divina de los hombres; su armonía —junto con toda su multiplicidad— la llama Reino de Dios. La llama reino, una dominación, porque ¿qué otra unión podían concebir los judíos que la unidad por la dominación? Esta expresión introduce algo heterogéneo en la unificación divina de los hombres, ya que indica la presencia de algo que es todavía separado, todavía antagónico, de algo que tiene que ser completamente alejado de la vida divina de una unión pura de los hombres.

El destino de Jesús, renuncia a las relaciones de la vida: a) a las relaciones cívicas y burguesas; b) a las políticas; c) a las que surgen de la convivencia con otros hombres (familia, parientes, nutrición).

La relación de Jesús con el mundo es en parte una huida del mismo y en parte una reacción contra él, una lucha. En la misma medida en que Jesús no había cambiado al mundo, tenía que huirlo, y en la misma medida… [10]
<<

[8] En la primera versión sigue aquí la página 354, *infra*. «La esencia de Jesús…» <<

[9] Lo que sigue está anotado al margen. Pertenece también a la primera versión. <<

[10] En la primera versión sigue aquí el fragmento 5 del *Espíritu del Cristianismo*. <<

(81) [Tachado:] la. <<

[82] *Islas Pellew*, prólogo Forster. [Nota al margen de Hegel. Se trata del libro *Nachrichten über die Pelew-Inseln* (Noticias sobre las islas Pelew) de G. Keate, traducido al alemán por G. Forster, Hamburgo, 1789, pág. XXXIV]. <<

(83) [Tachado:] que se empeña en una acción noble por un gran objetivo. <<

[84] [Tachado:] Como todas las forma de la vida, aun las más bellas, eran mancilladas, Jesús no pudo participar en ninguna de ellas; en su Reino de Dios no podía existir relación alguna que no procediera de la belleza y la libertad. Las relaciones de la vida estaban sometidas entre su pueblo a la esclavitud de las leyes y del espíritu egoísta. No esperaba, aparentemente, que su generación rechazara de una forma general su propio yugo; por eso preveía una lucha entre lo sagrado y lo profano, cuya horrenda crueldad temía. No vine, dijo, para traer la paz a la tierra, sino la espada; vine para traer enemistad entre el hijo y el padre, entre la hija y la madre, entre la novia y la suegra; quien ama más a su padre o madre, a su hijo o hija que a mí, no es digno de mí. Jesús pudo afrontar con calma este horrible desgarramiento de todos los vínculos de la naturaleza; pues estas relaciones bellas y libres eran, al mismo tiempo, lazos que ataban a lo más impío, lazos entrenzados con la tiranía misma. Solamente las almas de un alto grado de pureza pueden separar, sin sufrir y sin condolerse, lo puro de lo impuro; las almas impuras se aferran a ambos. Al destruirse esta amalgama de lo puro y de lo impuro, lo puro sufre también daño y es pisoteado junto con lo impuro. A causa de esta mezcla, sin embargo, Jesús no pudo *vivir* el Reino de Dios, sino solamente guardarlo en su corazón; si se relacionó con los hombres fue sólo para formarlos: una sola relación libre, igual para los dos lados lo hubiera conectado con toda la trama de la legalidad judía y, para no romper u ofender las relaciones de ésta, tendría que haberse dejado enlazar por sus hilos. Por eso, Jesús se separó de su madre, de sus hermanos y parientes; no debió procrear hijo alguno. Le era vedado ser padre de familia o ciudadano del Estado; sólo renunciando a todas estas formas de la vida pudo mantenerse en la pureza, puesto que todas estas formas estaban profanadas. Como su Reino de Dios no encontró lugar en la tierra, tuvo que trasladarlo al cielo.

[La continuación de este pasaje de la primera versión ya no está tachada en el manuscrito. Nuestra edición la intercala entre paréntesis *infra*, en la página 366 s., guiándose por el contexto.] <<

[85] Tachado:] el amor queda como lo que es. <<

(86) [Tachado:) Dos días después de su sepelio Jesús resucitó de la muerte y la fe volvió a sus corazones; poco después, el Espíritu Santo vino a ellos y la resurrección se convirtió en el fundamento de su fe y de su salvación. Puesto que el efecto de esta resurrección era tan grande y se convirtió en el centro de su fe, la necesidad [*Bedürfnis*] de la misma tenía que estar profundamente enraizada en sus corazones. <<

(87) [Tachado:] El favorito de Dios, sin embargo, sigue siendo siempre un hombre; existe y actúa dentro de una forma inferior. <<

[88] [Tachado:] Esta forma de obrar presupone precisamente una separación de lo divino mismo, que se conserva aún en la vinculación; el milagro es la representación de los más antidivino, del dominio sobre lo muerto. No es una unión libre de seres afines, ni la procreación de seres nuevos, sino la dominación del espíritu que es espíritu sólo en cuanto no tiene que ver nada con el cuerpo, y del cuerpo que es cuerpo porque no tiene nada que ver con el espíritu. Los seres disímiles vinculados en cuanto causa y efecto están unidos en un concepto, pero [aquí] espíritu y cuerpo, o vida y muerte, no tienen nada en común. Su unión ni siquiera es posible dentro de un concepto, y no pueden mantenerse juntos en cuanto causa y efecto, puesto que son absolutamente opuestos. Por el rebajamiento de lo divino a una causa, el hombre no se eleva a los divino; un milagro es una verdadera *creatio ex nihilo*, y no hay ningún pensamiento que tenga menos afinidad con lo divino que éste. Se trata del aniquilamiento o de la creación por parte de una fuerza enteramente ajena; es la verdadera *actio in distans*; y en vez de la coincidencia que existe en lo verdaderamente divino, en vez de la calma que en él se encuentra, lo divino del milagro es el desgarramiento más acabado de la naturaleza. <<

(89) [Tachado:] y la suprema fruición de la naturaleza. <<

[1] Simultáneo con El *Espíritu del Cristianismo* (1799?). Dokumente 467. En un pedazo suelto de papel Hegel intenta un esquema de diversas formas actuales de esa oposición fundamental en que acaba el último fragmento del *Espíritu del Cristianismo*. <<

[1] 1798. Rosenkranz 236 ss. nos ha conservado un resumen de ella. <<

[2] Comienzo de 1799. Dokumente 282-288. <<

[3] 1799. Lasson 141-1 42. <<

[4] 1799-1800. Lasson 138-141. <<

[1] Dokumente 384-387. <<

(90) [Interlineado, encima:] Emoción como acto. <<

[1] Nohl 345-351. <<

[91] [Tachado:] precisamente porque se ha puesto la multiplicidad tenemos que considerarlos como de una cantidad infinita. <<

(92) [Tachado:] sino que adora. <<

[93] [Tachado:] de lo muerto. <<

[1] Dokumente 266-300. La fecha de la primera parte procede del propio Hegel. La segunda parte parece anterior, pues es un fragmento de borrador (del que posiblemente no hubo versión definitiva), mientras que la primera parte tiene el carácter de versión definitiva; su fecha más probable es también (primavera?) 1800.

El texto en que se basó Hegel para su crítica de las primeras proposiciones euclidianas parecer ser, según Hoffmeister (Dokumente 470), el comentario de los Elementos de Euclides por Johann Friedrich Lorenz, Halle, 1781. <<

[2] «Problema: Sobre una recta limitada dada construir un triángulo equilátero.» <<

[3] «Teorema: Si en dos triángulos dos lados del uno son iguales respectivamente a dos lados del otro, y, asimismo, son iguales los ángulos formados por esos lados, también lo será el tercer lado, e incluso los dos triángulos…» La demostración comienza: «Superpóngase el triángulo ABC al DEF, de modo que A coincida con D y AB con DE. Si AB = DE, B coincidirá con E…» <<

[4] «Teorema: En un triángulo isósceles los ángulos de la base son iguales entre sí.» Para demostrarlo, Euclides toma dos puntos situados sobre la prolongación de los lados y equidistantes del vértice del triángulo, y une dichos puntos con los extremos de la base, de modo que se obtienen dos nuevos triángulos iguales entre sí. La igualdad de los ángulos de la base (ABC y ACB) queda demostrada por el rodeo de los ángulos formados debajo de ella (FBC y BCG). <<

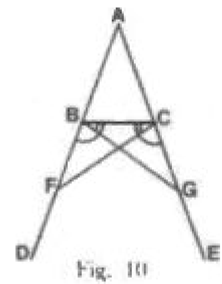


Fig. 10

[5] «Teorema: Si dos ángulos de un triángulo son iguales entre sí, lo son también los lados opuestos a ellos.» <<

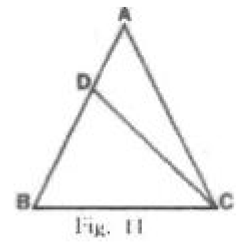


Fig. 11

[6] Dokumente: AED. <<

[7] «Teorema: Si trazamos dos líneas rectas AC y BC sobre los extremos de una línea AB, de forma que se corten en un punto C; y si sobre los mismos extremos A y B trazamos otras dos rectas iguales a las anteriores… estas últimas no podrán cruzarse en ningún otro punto del mismo lado.» <<

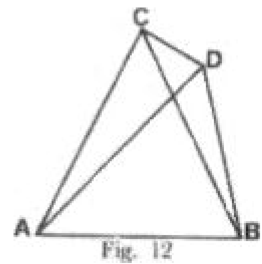


Fig. 12

[8] «Teorema: Si en dos triángulos dos lados del uno son respectivamente iguales a dos del otro, y el tercer lado de uno es igual al del otro, el ángulo que forman los lados iguales será igual en ambos triángulos.» <<

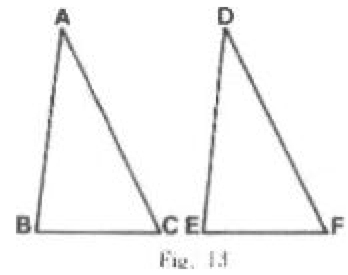


Fig. 13

[9] «Dividir en dos partes iguales un ángulo rectilíneo dado, BAC.» <<

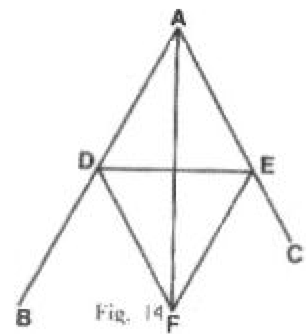


Fig. 14

[10] «Problema: Dividir en dos partes iguales una recta limitada dada.» Las observaciones de Hegel a la proposición 10 se refieren aún a la proposición 9. <<

[11] «Dada una recta indefinida AB, trazar una perpendicular a ella desde un punto exterior C.» <<

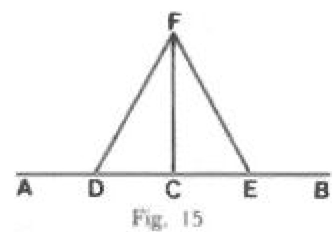


Fig. 15

[12] Este signo hace suponer que se ha perdido una parte del segundo manuscrito, la que Hegel comentaba posiblemente las proposiciones 13-25 del libro I de los *Elementos* de Euclides. De todos modos este segundo manuscrito se aleja de Euclides, pese a que también trata de su proposición 26; más aún, el final del fragmento, que se refiere a las proposiciones 27-31, no coincide con la teoría euclidiana de las paralelas. La crítica de Euclides en el siglo XVIII había comenzado precisamente por este punto. <<

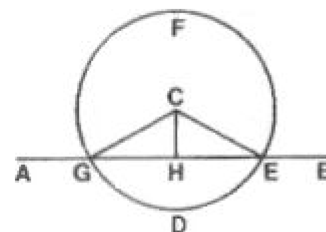


Fig. 16

[94] [Al margen:] dado que el punto de intersección A entre los arcos es el mismo, y el límite la misma recta, FA = AG los radios. <<

[95] [Al margen:) (es una proposición nueva con respecto a Euclides, pues IL determina el punto L para OL y el punto 1 para IN.) <<

[1] Nohl 139-151. <<

[2] Por indicación de Hegel aquí sigue el texto de la primera versión, *supra*, pág. 79, primer párrafo. <<

[1] Briefe, 58-60. <<

[1] *G. W. F. Hegel. Samtliche Werke* (Jubiläumsausgabe). Ed. por H. Glockner. Stuttgart, 1927-1929, tomo XX, págs. 456-458. Teniendo en cuenta las correcciones a este texto formuladas sobre la base del manuscrito por Dokumente 457. <<

[2] Las dos «Xenias» de Schiller a que se refiere Hegel dicen:

«*Tragedia moderna* y *griega*:

Nuestra tragedia habla al entendimiento, por eso desgarra de tal modo el corazón. La tragedia griega mueve el afecto, ¡por eso tranquiliza de tal modo!»

«*Acción* opuesta:

Los modernos salimos del teatro conmovidos, emocionados. El griego salía de él aliviado.» <<